السيد صادق الشيرازي

شرح العروة الوثقى

لآية الله العظمى والحجة المحقق
السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي قدس سره

دار الصادق
بيروت

شرح العروة الوثقى

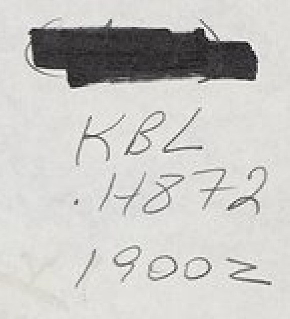


شرح العروة الوثقى

لآية الله العظمى والحجة المحقق
السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي قدس سره

السيد صادق الشيرازي

دار الصادق — بيروت


[redacted]
KBL
.H872
1900z

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة على محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على أعدائهم أجمعين الى يوم الدين آمين رب العالمين . وبعد فهذه شروح على مسائل كتاب (العروة الوثقى) تأليف آية الله المرحوم السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي (قدس سره) اسئل الله تعالى التوفيق للاتمام والاخلاص والاتقان انـــه ولي ذلك وهو حسبي ونعم الوكيل .

بقلم صادق بن المهدي الحسيني الشيرازي

(مسئلة : يجب) الوجوب بمعنى الحكم اللزومي على فعل شيء يُذم على تركه، ويحث على فعله حثاً بالغاً اكيداً ، ينقسم الى العقلي ، والفطري والشرعي ، وكل واحد منها محتمل ، فيما نحن فيه ، فالعقلي مناطه وجوب شكر المنعم، والفطري مناطه وجوب دفع الضرر المحتمل ، والشرعي مناطه الأمر المولوي الشرعي ، لكن في كبرى الأولين وصغرى الأخير اشكال ، (أما وجوب شكر المنعم) ، فلا يلزمه العقل كلية ، نعم كل منعم ولو بنعمة صغيرة جداً يحسن شكره، أما أنه يلزم شكره بحيث يأمر العقل به أمراً اكيداً إلزامياً، ويذم على تركه ذماً بالغاً فلا ، فهل تجد من نفسك انه اذا قدم لك إنسان فلساً واحداً ، او قرشاً واحداً ، في ظرف لا تحتاج انت ذلك ، ولا ينقص المعطي شيئاً ، فإن لم تشكره تكون انت فاعلاً للحرام العقلي، يذمك العقل ذماً بالغاً ، ويؤكد على فعله تأكيداً إلزامياً ؟ كلا ؛ نعم يرى العقل حسن شكره ، ويحكم بحسنه ، ويبعث على شكره بعثاً غير إلزامي ، ولكن بين البعث غير الإلزامي، والبعث الإلزامي مراحل ودرجات ، لكن ظلّ اطلاق جمع من المعاصرين وجوب شكر المنعم مطلقاً ، وهو بعيد عن الدقة ، والذي اوقعهم في ذلك هو الخلط بين مطلق الحسن، وبين الوجوب ، فتخيلوا تحسين العقل الشكر وجوباً ، وكل بعث عقلي بعثاً إلزامياً، نعم المنعم بنعمة كبيرة يجب شكره عقلاً ، وأظهر مصاديقه الله تعالى الذي أنعم على الانسان بجميع النعم الكبيرات، ولكن أين هذا من كلية الكبرى. فالصغرى مسلّمة وهي تجدينا فيما نحن فيه وأما الكبرى فلا . (وأما وجوب دفع الضرر المحتمل) فلا يلزمه

الفطرة أيضاً كلية ، فالضرر أما بالغ كبير ، او صغير حقير ، وكل منهما دنيوي وأخروي ، أما الضرر البالغ الكبير فلا شك ان دفعه لازم بالفطرة سواء كان دنيوياً كضرر القتل ، وقطع الاطراف وتلف ما يملك أم اخروياً كضرر ارتكاب المحرمات الموجب لاستحقاق العقاب في الدار الآخرة ، وأما الضرر الحقير اليسير فلا يلزم الفطرة دفع المتيقن منه ، فكيف بالمظنون منه او المحتمل سواء كان دنيوياً كضرر نتف شعرة خفيفة ، او قلع جلدة رقيقة ، ام اخروياً كضرر (سوء الحساب) الذي يخشاه المتقون فيقوله تعالى (ويخشون ربهم ويخافون سوء الحساب) ، نعم يحكم الفطرة بحسن رفعه لكن بلا إلزام على فعله ، أو ذم اكيد على تركه إذا لم يكن في قبال ذلك الضرر اليسير نفع مساو او اكثر ، وإلا ربما حكم الفطرة بحسن ارتكابه ، كما هو المشاهد في الحيوانات انهم إذا اشتد بهم الجوع يحملون على الطعام وإن كان في ذلك تيقن او احتمال ضرب يسير اياهم . فالكلية في كلا الحكمين منظور فيها ، في وجوب شكر المنعم ، وفي دفع الضرر المحتمل .

(**وأما الوجوب الشرعي**) الذي مناطه الأمر المولوي من الشارع فلا اشكال في امكانه في مرحلة الثبوت (وما ربما) قيل من أنه كلما كان في واقعة حكم عقلي ، او فطري فالحكم الشرعي فيه ــ إذا ورد ــ لا يكون إلا إرشاداً الى حكم العقل او الفطرة ، ولا معنى للحكم المولوي فيه (ففيه) انه ليس معنى الحكم المولوي إلا الحكم المستتبع بذاته لاستحقاق العقاب ، وأي مانع فيأن يحكم الشارع بوجوب واحد من (الاجتهاد، والتقليد، والاحتياط) على سبيل التخيير فيكون حكمه هذا مستتبعاً لاستحقاق العقاب على مخالفته (ان قلت) أي أثر لهذا الحكم الشرعي بعد ما يحكم العقل قطعاً بلزوم اختيار أحد هذه الطرق الثلاث في أداء التكاليف الشرعية (قلت) نحن لا ندور ــ في مقام الثبوت ــ مدار الأثر وعدمه ، وإنما ندور مدار المحذور العقلي وعدمه ، فإن كان الحكم المولوي الشرعي في مكان ذا محذور عقلي

ـ نظير حكمه بوجوب الإطاعة وحرمة المعصية المستلزم للدور او التسلسل المحالين عقلاً ـ فنلتزم بعدم إمكانه، وأما إن لم يكن فيه محذور عقلي فمجرد الاستغناء عن حكم الشرع بحكم العقل او الفطرة لا يوجب عدم إمكان الحكم المولوي للشرع ، وهناك نظائر كثيرة لذلك مثل (الظلم) الذي يحكم الشرع بحرمته مستتبعاً للعقاب على ارتكابه، مع اننا في غنى عن هذا الحكم بحكم العقل القطعي ان الظلم قبيح يستحق مرتكبه العقاب (والحاصل) ان الاصل في كل حكم انه يصح كونه مولوياً ، إلا إذا كان هناك محذور عقلي فيه ، او دليل آخر على خلافه ، وفيما نحن فيه لا محذور عقلي ولا دليل لفظي قائم على الخلاف .

(وأما) مرحلة الاثبات وانه هل حكم الشارع مولوياً بهذا الوجوب التخييري أم لا؟ فنقول: ظاهر الادلة الآتية الدالة على لزوم اتباع كل واحدة من هذه الطرق الثلاث هو كونه حكماً مولوياً ، والاصل في كل حكم شك في مولويته ، ام ارشاديته أن يكون مولوياً ، لأن ظاهر الأمر انه سبق لأجل الاطاعة . (ثم) بناءاً على كون الوجوب التخييري مولوياً هل لهذه الطرق الثلاث موضوعية بحيث يجب سلوكها لتحصيل الحكم الشرعي ، أم لا ؟ مبني ذلك على الخلاف الواقع بين المشهور القائلين بمقدمية وجوب تعلم الاحكام للعمل وبين المقدس الاردبيلي (قده) ومن قال بقوله من أنه نفسي ، فإن قلنا بمقالة المشهور ـ كما هو الظاهر المنصور ـ لما يتبادر عرفاً من أوامر الموالى للعبيد في تعيين طرق تحصيل أوامرهم ان الطرق اريد بها فقط وفقط الوصول الى طاعة الموالى ، ولا خصوصية في أصل الطرق اطلاقاً ، وظاهر الأوامر الشرعية انها مُنزلة منزلة سائر الأوامر العرفية فالطرق الثلاث لا موضوعية لها، وإن قلنا بمقالة الاردبيلي (قده) من أن وجوب التعلم للأحكام الشرعية نفسي لما هو ظاهر الأوامر الواردة على وجوب التعلم ، وظاهر كل أمر أن يكون نفسياً لا غيرياً كان الوجوب التخييري موضوعياً (وفيه) ان التمسك بظهور الأمر

في النفسية لا الغيرية إنما هو في مقام التحير والشك، أما مع قيام هذه القرينة الظاهرة بأن الأوامر الشرعية سبيلها سبيل سائر الأوامر العرفية ، والأوامر العرفية لا يراد بطرقها إلا الطريقية المحضة، حتى أن الموضوعية في الطرق لدى العرف قيد زائد يحتاج الى دليل عليه، فلا تحيّر ولا شك حتى يتمسك بظهور الأمر في النفسية (نعم) إن قلنا بالمصلحة السلوكية التي قالها الشيخ الانصاري قدس سره ـ في بعض الموارد ـ ، وتعتبر واسطة بين القول بالموضوعية ، والقول بالطريقية المحضة ، وهي انــه يحتمل أن يكون للشارع مصلحة في سلوك هذه الطرق الى أحكامه ، لا يبقى مجال لادعاء الطريقية المحضة ، لأن القول بالطريقة المحضة مبني على القطع بعدم موضوعية خاصة للطرق أصلا ، فإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال المبني على القطع ، ان قلنا ذلك صح ادعاء النفسية بالمعنى السلوكية في الوجوب التخييري فيما نحن فيه (لكن فيــه) أن الشيخ الانصاري قدس سره لم يلتزم بالمصلحة السلوكية إلا في بعض الموارد التي كانت فيها شواهد ـ غير قطعية ـ عليها ، لا في جميع الطرق الشرعية (والحاصل) ان ظهور تعيين الطرق الى الاحكام في انها مجرد طرق لا موضوعية فيها متبع لدى العقلاء إلا إذا قامت قرينة على خلافه. ولم يدل دليل شرعي على خلاف هذا الظهور العرفي بحيث يشمل جميع الطرق الشرعية ، فلا مناص من الالتزام به ، وتفصيل الكلام في ذلك موكول الى (الاصول) (فتحقق) من جميع ذلك ان الوجوب التخييري بين الثلاث عقلي، وفطري ، ولا مانع من ان يكون وجوب شرعي مولوي في مرحلة الثبوت، وأما الوجوب الشرعي في مرحلة الاثبــات فهو وان كان ظاهر الأدلة ، إلا ان الظاهر منها الطريقية المحضة ، ولا موضوعية فيها بما هي هي، وإن الشخص إذا عمل بدون تقليد، أو اجتهاد، أو احتياط، وحصل منه جميع شرائط المأمورية من قصد القربة، وموافقه المأتى به للمأمور به ، وغير ذلك كان عمــله صحيحاً ولا عقاب على ترك هذه الطرق الثلاث، والمصلحة السلوكية لا دليل عليها هنا، وهي خلاف الظاهر المتبادر من الأوامر العرفية فلا يصار إليها بدون دليل (فيما في) مستند

العروة من تفنيد كون الوجوب التخييري عقلياً بلحاظ شكر المنعم ، أو فطرياً، أو شرعياً بل إثبات كونه عقلياً فحسب وبلحاظ دفع الضرر المحتمل فقط (ينفيه) ما فصلناه فراجع .

(على كل مكلف) جمع شرائط صحة التكليف الشرعية من البلوغ ، وغيره ، والعقلية ، من العقل ، والالتفات ، واحتمال التكليف ، وغير ذلك (في عباداته ومعاملاته) المراد بالمعاملات الاعم من سائر الأحكام بقرينة المقابلة للعبادات خصوصاً بملاحظة ما يقال من ان المعاملات تطلق اصطلاحاً فقهياً على جميع الأحكام سوى العبادات ، وإلا فلا خصوصية في تخصيص العبادات والمعاملات بالوجوب التخييري ، لأن الوجوب جار في جميع الأفعال والتروك (ان يكون مجتهداً) والاجتهاد اصطلاحاً هو (استفراغ الوسع لفهم التكليف الشرعي) بمعنى الاعتماد على ظواهر الفاظ الكتاب والسنة ، وكل ما ثبت بهما حجيته واستخراج الأحكام منها حسب المتفاهم العرفي منها . وهذا المعنى للاجتهاد هو المعنى الصحيح الذي ليس فيه مسرح نزاع العامة ولا الإخباريين ، وإن كان الاجتهاد قد فسر بتفاسير اخرى اوجب ذلك انكار العامة والإخباريين له مثل (تحصيل الظن على الحكم الشرعي) أو غير ذلك مما لم يكن مراد جميع المفسرين له بهذا المعنى ما اورد عليهم ، وإنما كان مرادهم نفس ما نقوله ، ولكن قصور تعبيرهم ، أو عدم التفاتهم الى بعض ما يورد على تعبيرهم الزمهم بما لا يلتزمون وعلى كل حال فيدل على الاجتهاد بهذا المعنى وجوباً أو جوازاً الادلة الأربعة .

(أما الكتاب) فطوائف وقد اورد البروجردي (قده) في كتاب (جامع احاديث الشيعة) اكثر من ستين آية منها في ابواب متعددة (منها) الآيات الدالة على حجية ظواهر الكتاب ووجوب العمل بها وهي تعد بالعشرات بين نص في ذلك ، وظاهر دال بالمطابقة ، او التضمن ، او الالتزام نذكر بعضها

كقوله تعالى (واتبعوا ما انزل إليكم من ربكم) وقوله تعالى (وهــذا كتاب انزلناه مبارك فاتبعوه) ودلالتها واضحة بـ (اتبعوا) و (فاتبعوه) وقوله تعالى (قل تعالوا اتل ما حرم ربكم عليكم ، الخ) وقوله تعالى (ومــا انزلنا عليك الكتاب إلا لتبيّن لهم) وقوله تعالى (هـــذا بصائر للناس وهدى) ودلالتها بالتلازم إذ لا معنى لتلاوة ماحرم الله عليهم إلا ان يعملوا به ويأخذوا بظاهره ، ولا معنى لعــــدم إنزال الكتاب إلا للبيان إلا العمل به والأخذ بظـاهره ، وكذلك لا معنى لكون الآيات بصائر إلا أن يؤخـذ بظاهره ، وهل الاجتهاد إلا الأخذ بظاهر القرآن واستفادة الأحكام منه

(ومنها) الآيات الداله على حجية سنة النبي صلى الله عليه وآله ، وهي ايضاً كثيرة نذكر كنماذج بعضها ، كقوله تعـــالى (فإن تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول) وقوله تعالى (من يطع الرسول فقد اطاع الله) وقوله تعالى (وما آتاكم الرسول فخذوه ومــا نهاكم عنه فانتهوا) وقوله تعالى (والذين يتبعون الرسول النبي الامي) الى غير ذلك بتقريب ان ردّ المتنازع فيه الى الرسول(ص) واطاعة الرسول (ص) ، وأخذ مـا آتاه الرسول (ص) ، والانتهاء عما نهى عنه ، واتباع الرسول (ص) ليس كل ذلك — عرفاً — إلا الأخذ بظاهر قوله والعمل عليه ، وليس الاجتهاد إلا هذا

(ومنها) الآيات الدالة على حجية كلام الأئمة المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين ، وهي ايضاً عدة آيات نذكر بعضها كقوله تعـــالى (اطيعوا الله ، واطيعوا الرسول ، واولي الأمر منكم) وقوله تعالى (ولو ردوه الى الرسول والى اولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم) الى غـير ذلك بتقريب أن طاعة اولى الامر (وهم الأئمة المعصومون صلوات الله عليهم أجمعين) والردّ الى اولي الأمر ليس — عرفاً — إلا الأخذ بظاهر اقوالهم والعمل بها . وهل الاجتهاد إلا هـــذا ؟ فإذا قال المولى لعبيده اطيعوا ابني ، وردّوا إليه كلما

شككتم في امري ، كان معناه مراجعة الابن في كل ما يشك فيه ، والعمل بظاهر قول الابن

(ومنها) الآيات الدالة بدلالات الالتزام ، او الاشارة ، ونحوهما على حجية اخبار الثقات عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، وعن الأئمة المعصومين سلام الله عليهم أجمعين كقوله تعالى (إن جائكم فاسق بنباءٍ فتبينوا) وقوله تعالى (فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون) وقوله تعالى (فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون) بتقريب ان نتيجة مفهوم الآية الاولى وهي (صدق العادل) والسؤال من اهل الذكر ، والحذر عند إنذار المنذرين ليس إلا لحجية أقوال العادل ، وأهل الذكر ، والمنذرين ، وهل الاجتهاد إلا ما يستفاد من قول العادل ، وقول اهل الذكر ، وانذار المنذرين .

وهناك طوائف اخرى من الآيات فيها ايماءات وإشارات الى حجية الاجتهاد والاستنباط ، وهي وما ذكرناها ، وما لم نذكر ، وجمعه كتاب (جامع احاديث الشيعة) من الآيات وإن كان كل واحدة منها قابلة ولو لخدشة ما في دلالتها ، ولكنها بمجموعها ، وضم ببعضها الى بعض ، وملاحظة سياقاتها ، وموارد نزولها دليل قاطع لا يريبه شائبة شك على حجية استنباط الأحكام الشرعية الفرعية ، ووجوب ، او جواز العمل بما استنبط وهذا هو معنى الاجتهاد وهو المطلوب .

(وأما السنة) فهي ايضاً طوائف ، جمع منها كتاب (جامع أحاديث الشيعة) قرابة خمسمائة حديث اودعها في خمسة أبواب ، نذكر شيئاً منها (فمن تلك الطوائف) الأحاديث الدالة على حجية ظواهر الكتاب كالنبوي الذي رواه (بمجمع البيان) (ان هذا القرآن الى ان قال عصمة لمن تمسك به ونجاة لمن تبعه) ، وفي الكافي باسناده عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث

طويل (وله [أي للقرآن] ظهر وبطن فظاهره حكم الله) ، وفي الفقيه عن أمير المؤمنين عليه السلام في وصيته لابنه محمد بن الحنفية (وعليك بقرائة القرآن والعمل بما فيه لزوم فرائضه وشرائعه وحلاله وحرامه وامره ونهيه) الى غير ذلك .

(ومنها) الاحاديث الدالة على حجية سنة رسول الله (صلى الله عليه وآله) في الكافي باسناده الى اسماعيل بن جابر عن ابي عبد الله عليه السلام في حديث (عليكم بآثار رسول الله وسنته) ، وفيه بسنده الى عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام (حجة الله على العباد النبي صلى الله عليه وآله) ، وفي كنز الكراجكي بسنده الى سلام بن المستنير عن ابي جعفر الباقر عليه السلام قال : قال جدي رسول الله (ايها الناس حلالي حلال الى يوم القيامة ، وحرامي حرام الى يوم القيامة ، وقد بينهما الله عز وجل في الكتاب ، وبينتهما لكم في سنتي) وغير ذلك كثير

(ومنها) الاحاديث الدالة على الأخذ بروايات الأئمة المعصومين عليهم السلام ، مثل النبوي المتفق على روايته الفريقان (مثل اهل بيتي فيكم كمثل سفينة نوح من ركبها نجى ، ومن تخلف عنها غرق ، ومثل النبوي الاخرى كذلك (إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي اهل بيتي ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا بعدي ابداً) وغير ذلك .

(ومنها) الاحاديث الدالة على حجية اخبار الثقات الناقلين عن النبي والائمة المعصومين (صلى الله عليه وعليهم أجمعين) مثل ما في رجال الكشي عن التوقيع الوارد للقاسم بن العلاء وفيه (لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما روى عنا ثقاتنا) والروايات الكثيرة التي فيها امر الائمة عليهم السلام بعض أصحابهم بأن يجلس في المسجد ويعض الناس . وأمروا ان يراجع الناس أبان ، أو الثقفي ، أو العمري وابنه ، وغيرهم .

(ومنها) الروايات العلاجية ، التي تدل على علاج تعارض الروايات ، وما به الترجيح ، والجمع ، وغيرهما مما يدل بالالتزام على حجية الاجتهاد ، والنظر في الأحاديث ، واستنباط الأحكام منها .

(وأما الاجماع) فمن وجهين قولي ، وعملي ، أما الاجماع القولي فمحصل مسلم لم يردّه إلا جمع من العامة ، ولا كلام لنا معهم بعدما كان الرشد في خلافهم ، وأما العملي – وهو المسمى بسيرة الفقهاء – فهو ايضاً مسلم لأن فقهاء الشيعة من زمان رسول الله (ص) الى زمان الائمة المعصومين (ع) وحتى زماننا هذا يتمسكون في كل مسئلة : بالآيات والروايات الواردة فيها ، ويجتهدون فيها ، حتى ان أصحاب الأئمة (ع) كانوا لا يعبأون ببعض الروايات بحجة (انها من جراب النورة) وهي الروايات الصادرة بتقة . وأما غير جراب النورة فكانوا يعملون بها

(وأما العقل) فإنه يلزم العبد المطيع أن ينظر في كلمات المولى ، ويميز الخاص عن العام ، والمطلق عن المقيد، والوارد والمورود، والحاكم والمحكوم، ويجمع بينها ، ويأخذ بما يستنبطه انه مراد المولى وأمره ، فيعمل عليه ، لأن على العبد الطاعة ، والطاعة متوقفة على فهم كلمات المولى وفهم كيفية الجمع بين متعارضاتها ، واستنباط المراد من بينها ، وليس الاجتهاد إلا بذل الجهد في فهم الآيات والروايات لتحصيل الحكم الشرعي منها ، وهو طريق الاطاعة ، والحاكم فيه العقل .

(تتمة) ما ورد في بعض الروايات من تحريم الاجتهاد والرد عليه والانكار على من اجتهد اشد الانكار مثل ما في الوسائل عن رسالة (المحكم والمتشابه) عن تفسير النعماني باسناده عن ابي عبد الله (عليه السلام) في حديث طويل قال (ع) : « وأما الرد على من قال بالاجتهاد فانهم يزعمون ان كل مجتهد مصيب الخ ، على انهم لا يقولون انهم مع اجتهادهم أصابوا معنى حقيقة الحق

عند الله عز وجل لأنهم في حال اجتهادهم ينتقلون عن اجتهاد الى اجتهاد الخ »
وغيره إنما يراد به الرد على العامـــة الذين يجتهدون في الدين عن استناد الى القياس ، أو الرأي الشخصي ، أو الاستحسان ، أو الاولوية الظنية ، أو ما شاكل ذلك ممـــا هو مألوف لدى علماء العامة ، ونفس هذه الرواية واردة ـ لمن لاحظها بطولها ـ في مقام الرد على العامة وبقرينة قوله (ع) (يزعمون ان كل مجتهد مصيب ، فهذا هو الرد على المصوبة وهم العامة لأنهم كانوا يجتهدون في مقابل النص ولا يعبأون بالائمـة الطاهرين (ع) الذين يجب الأخذ عنهم . ولذا فسر عليه السلام (الاجتهاد) بالاجتهاد في البدع واتباع الهدى في رواية الكافي باسناده عن اسماعيل بن جابر عن ابي عبدالله عليه السلام في رسالته الى اصحابه ، وفيها قوله عليه السلام « وقــد قال ابونا رسول الله (ص) المداومة على العمل في اتباع الآثار والسنن وإن قل ارضى لله وأنفع عنده في العاقبة من الاجتهاد في البدع واتباع الاهواء » .

وأما الاجتهاد بالمعنى الذي عندنا وهو بذل الجهد لاستنباط الحكم الشرعي عن الحجة المعتبرة شرعاً فهو مأمور بـه في كثير من الروايات ، وهو اتباع الآثار والسنن ، وهو طاعة الله ، وطاعة رسوله وأولي الأمر ، وقد ورد لفظ الاجتهاد كثيراً في باب الطاعة التي منها الجهد لفهم الحكم الشرعي كقول علي عليه السلام (ولا يؤدي حقـه المجتهدون) وقوله (ع) (فعليكم بالجد والإجتهاد) وغير ذلك فتأمل .

(او مقلداً) والتقليد فيما نحن فيه كما يأتي عبادة عن عمل العامي في الاحكام الشرعية بفتوى العالم بها ، استناداً الى استنباط العالم من الادلة الشرعية ، لا استناداً الى نفس الادلة ، والتقليد بهذا المعنى يدل على جوازه ـ بالمعنى الاعم من الوجوب ـ ايضاً الادلة الأربعة .

(الكتاب) في آيات عديدة منه :

(منها) قوله تعالى (فلو لا نفر من كل فرقة فيهم طائفة يتفقهون في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون) بتقريب وجود الملازمة العرفية بين (الانذار) وبين (الحذر) عقبه ، وليس هذا إلاجعل تعبدي بحجية انذار المنذرين ، وإلا فلو لم يتحذر المنذرون - بالفتح - لزم لغوية ايجاب الانذار ، لأن المقصود من الأنذار الحذر ، وكذلك (اطلاق) وجوب الحذر - من دون قيد بحصول العلم من الانذار - يفيد حجية الانذار بما هو انذار ، لا بما هو مفيد للعلم (وفيه) مناقشات أصحها هي ان العرف الملتفت البعيد عن المناقشات المنطقية واللغوية ونحوهما اذا عرض عليه معنى هذه الآية لا يفهم منها تأسيس او تشريع شيء جديد ، وانما يفهم منها بيان طريقة طبقية تكوينية عرفية لنشر الاحكام وعمل الناس بها ، وهي أن يتعلم جماعة الأحكام ويبلغونها لسائر الناس ، وطبيعي ان يحصل الاطمئنان - المعبر عنه بالعلم العادي ، والعلم العرفي - لكل سامع من قول واحد ، او اثنين منهم ، وليس معنى الآية انه اذا كان في المنذرين ابو هريرة فانذر لشيء وجب اتباعه ، لانه منذر (نعم) المنذر الصادق اللهجة - فيما نحن فيه - يجب اتباعه لا لأنه منذر ، بل لان صدق لهجته يجعل انذاره طريقة عرفية لتحصيل الحكم الشرعي ، التي يعذر فيها مع انكشاف المخالفة للواقع ولا يعذر مع انكشاف الموافقة (وما قيل) من انه مع عدم الوثاقة وصدق اللهجة لا يصدق عليهم عنوان (المنذرين) فمثل ابي هريرة واضرابهم هم خارجون بالتخصص لا بالتخصيص (ففيه) تأمل واضح ، اذ (الانذار) ليس فيه للشارع اصطلاح جديد ، والمعنى اللغوي المؤلف يشمل الموثق وغيره وصادق اللهجة وغيره .

نعم يمكن ان يقال في رد المناقشة بان الطريقة العرفية الشارع قررها كما اجبنا عن مثل ذلك في مسئلة الوجوب (وأما) سائر المناقشات في الآية (من أن) الآية دلت على قبول الانذار ، لا على قبول

الافتاء ، وبينهما عموم من وجه ، فالانذار اخص واعم من وجه ، والافتاء اعم واخص من وجه ، لأن الانذار معناه التبليغ مع التخويف وليس هــذا في مطلق الافتاء الذي محل البحث حجيته (واحتمال) تقيد وجوب الحذر بما اذا حصل العلم القطعي بصدق المنذر (أواختصاص) الآيــة بموارد نقل الأحاديث والاخبار الشريفة ـ كما كان ذلك دأب وديدن الصدر الاول ومن تأخره من أصحاب النبي والائمة صلى الله عليه وعليهم ، دون الافتاء وبيان مااستنبطه المفتي من الادلة ، (او غير ذلك) فهي واهية وقد ذكرت واجيب عليها في كتب الاصول عند البحث عن حجية الخبر الواحد ، فلا نعيد .

(ومنها) قوله تعالى (فاسئلوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون) بتقريب ان غير العالم يلزم رجوعه الى العالم . وهذا هو معنى التقليد (وفيه) ايضاً مناقشات أصحها نفس المناقشة المذكورة في الآية السابقة . وهي ان الله سبحانه اراد ان يحمل اليهود على الاعتراف بالاسلام ، بأنكم ان تقولوا لا نعلم كون (محمد) نبياً ، فلا يحق لكم عدم الايمان بة لمجرد عدم علمكم بنبوته بل يجب عليكم عقلاً ان تسئلوا علمائكم الذين تعتقدون بهم عن علامات نبي آخر الزمان (وليس) معنى هذا أن مجرد سؤال الجاهل من العالم يجعل قول العالم حجة لانه عالم ، بل لأن الجاهل اذا سئل العالم الذي يعتقد به عن شيء يحصل له الاطمئنان اي (العلم العادي) بقوله ، وذلك الاطمئنان هــو الحجة ، لا قول العالم لانه قول عالم حق ولو حصل الشك في صدقه العرفي ، وهذا نظير أن ينقل شخص فتوى مجتهد لمقلده ، فإذا لم يقنع المقلد يقول له ان كنت لا تعتقد بقولي فانظر (رسالة) هذا المجتهد ، فهل هذا القول معناه جعــل الحجية لرسالة المجتهد بما هي رسالة ، وأن كانت مشحونة بالاغلاط بحيث يسلب عرفاً الاعتماد عليها ؟ كلا ، وانما هو لأن الرجوع الى الرسالة يوجب عرفــاً سكون النفس والاطمئنان بفتوى المجتهد ، وهكذا في اية السؤال (والحاصل) ان الآية تأكيد لموضــوع عرفي خارجي لا تشريع لحــكم جديد شرعي ، نعم

(العالم) الثقة الصادق اللهجة يجب الأخذ بقوله لانقطاع العذر مع مخالفته وهذه هي اهم مناقشة يمكن ان تعتبر صحيحة وموجبة الاشكال في استفادة الاطلاق من هذه الآية لكن قد عرفت الجواب عنها في الآية السابقة ، وأما بقية المناقشات فيها (بأن) السياق في علماء اليهود ، وتاويلها في الائمة عليهم السلام وليس في شيء منها مراجعة العامي الى العالم (او معنى) ذلك السؤال من اهل الذكر (حتى تعلموا) علماً فلسفياً (او معنى) ذلك حجية قول العالم اذا سُئل ، لا اذا ما لم يُسئل (او غير ذلك) فهي ايضاً واهية ذكرت بالتفصيل مع اجوبتها في كتب الاصول في موضوع (حجية الخبر الواحد) فلا حاجة لذكرها هنا .

(ومنها) قوله تعالى في اية النبأ (ان جائكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين) دلت — بمفهومها — حجية قول المخبر العادل ، والفقية العادل بنبأ عن حكم الله فيجب قبول قوله وهذا هو التلقيد ، (وما يقال) من أن الفقيه يخبر عن رأيه (يردّه) انه يخبر عن حكم الله ولكن بحدسه كأهل الخبرة الذين يخبرون عن القيمة الواقعية بحدسهم (وما نوقش) في دلالة الآية على المفهوم من مناقشات كثيرة ربما بلغت النيف والعشرين (ليس بشيء) لانها مناقشات لا تصادم الظهور العرفي سوى مناقشة احتمال ان يكون (ان جائكم) من قبيل الشرط المحقق الموضوع مثل (ان رزقت ولداً فاختنه) فلا يكون للشرط مفهوم أصلا ، فظاهر (ان جائكم فاسق بنبأ فتبينوا) هو ان خبر الفاسق يوجب التبين ، من دون لحاظ ان خبر العادل يوجب التبين او لا يوجب ، وليس الموضوع (الخبر ان جاء به الفاسق) حتى يكون مفهومه (الخبر ان جاء به العادل) لعدم خصوصيته ، ولألحاظ المجيء اصلا ، وانما الملحوظ هو صدور الخبر عن (الفاسق) ، ولعل هذه المناقشة هي التي ربما تصادم الظهور اللفظي (وأن كان قد يقال) بأن الاصل في الشرط ان يكون قيداً لا محققاً الموضوع ، فاذا

شك في شرط انه قيد الموضوع ، او محقق له يحمل على القيدية فيكون للجملة الشرطية مفهوم مطلقا الا اذا علم ان الشرط فيها محقق الموضوع (فتأمل) .

(ومنها) قوله سبحانه (واذا قيل لهم تعالوا الى ما انزل الله والى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آبائنا او لو كان آبائهم لا يعلمون شيئاً ولا يهتدون) رتب سبحانه الذم على الكفار بانهم قلدوا آبائهم ولو كان آبائهم لا يعلمون شيئاً ولا يهتدون ، فتدل على انه لا ذمّ اذا كان الآباء يعلمون شيئاً ويهتدون ، والمجتهد العادل يعلم أحكام الله تعالى ويهتدي اليها ، فيجوز تقليده واتباعه .

(ومنها) قوله تعالى (واذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع ما الفينا عليه آبائنا او لو كان آبائهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون) وهي كسابقتها في وجه الدلالة (وما يقال) من أن الآيتين وأمثالها انما وردت في أصول الدين التي لا يجوز التقليد فيها فالمراد حصول العلم وانهم انما ذُمّوا لعدم حصول العلم لهم من قول الآباء . فكيف تدل على جواز التقليد في الاحكام مع خروج موردها عن هذه الدلالة ـ وخروج المورد مستهجن لا يصار اليه في كلام الحكم ـ (ففيه) انه حقق في الاصول جواز التقليد في اصول الدين اذا أوجب الاطمينان والعلم العادي ، ولا دليل على لزوم الاستدلال في اصول الدين مضافاً على (المعرفة) التي يطلق على التقليد الموجب للجزم وسكون النفس ، كما هو الغالب بل المتعارف في تقليد العوام لعلمائهم فانهم يجزمون ، بل يقطعون بالشيء بمجرد تفوه العالم المجتهد به (وما أجاب) به بعض الاساتيد بأن اطلاق الآيتين كان في الاستدلال وان كان خرج من الاطلاق اصول الدين (فمنظور فيه) اذ خروج المورد عن الاطلاق مستهجن بذاته ، وليس كخروج فرد آخر من الاطلاق كما هو مذكور مفصلا في باب المطلق والمقيد من بحوث الاصول .

(ومنها) قوله تعالى (ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل) دلت الآية على وجوب الحكم بالعدل ، وهو بدلالة الاقتضاء وصون الحكم عن اللغوية يدل على وجوب قبول الحكم بالعدل ،فاذا حكم المجتهد بالعدل ،أي حكماً بالموازين الشرعية ـ لانه الحكم بالعدل ـ وجب على الناس تقليده والأخذ بحكمه ولذا قال ابو عبدالله عليه السلام في رواية معلى بن خنيس في تفسير هذه الآية : (على الامام ان يدفع مـــا عنده الى الامام الذي بعده ، وامرت الائمة بالعدل ، وامر الناس ان يتبعوهم) فأمر الناس باتباعهم يستفاد عرفاً من وجوب الحكم بالعدل (واورد) عليـه بـايرادين :

(الاول) ان الاية خاصة بالائمة المعصومين عليهم السلام بقرينة هذه الرواية (وامرت الائمة بالعدل) وظاهر (الائمة) الائمة المعصومون ، ولا اشـكال في وجوب اتباع المعصومين ، انما الكلام في غيرهم من سائر المجتهدين .

(وفيه) ان آيات القرآن عامة لكل زمان وكل شخص، لرواية مضمونها (انما مثل القرآن مثل الشمس فكما أن الشمس تشرق كل يوم على اشخـاص جديدين ، كذلك القرآن) ورواية (انما نزل القرآن باياكِ اعني واسمعـي يا جارة)، ولا ينافي ذلك كـون التأويـل في الأئمة عليهم السلام ككثير من الآيات التي أوّلت بهم عليهم السلام او كونهم «ع» اظهر المصاديق، ولذا كان الحق المحقق الذي عليه المشهور ان ظواهر القرآن حجة يؤخذ بها وإن كان تأويلاتها فيهم عليهم السلام ،ويعضد ما ذكرناه ان في صدر الاية (ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها) ولا شك في انها دالة على وجوب رد كل امانـة على كل امين مع انها ايضاً اولت في الأئمة عليهم السلام كما سمعت في رواية المعلى بن خنيس، وان المراد بها رد ودائع الامامة للامام الذي بعده، والسياق واحد . فكما أن وجوب رد الامانة عامة لغيرهم عليهم السلام ، كذلك وجوب الحكم بالعدل ، ووجوب قبوله عامّان لغيرهم ايضاً.

(الايراد الثاني) ان الآية وردت في الحكم بين المتخاصمين، واين هو عن الفتوى التي هي محل الكلام ؟ .

(وفيه) أن الحكم لغة هو الالزام ، وهو مرادف للافتاء تقريباً، واعم من ان يكون في خصومة اصلا ، وكذلك عرفاً وشرعاً ، يقال حكم فلان على ابنه بالدرس ، حكم الزوج على زوجته بلزوم الدار ، حكم المعلم على التلميذ بحفظ القرآن ، وهكذا ، قال تعالى (وعندهم التوراة فيها حكم الله) (له الحكم) (ان الحكم الا لله) (وليحكم أهل الانجيل بما انزل الله فيه) (انا انزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون) (ومن لم يحكم بما انزل الله) الى غير ذلك من الموارد التي ورد الحكم فيهـا بمعنى الالزام ، والافتاء في القرآن والسنة وهو كثير جداً ، ويقول الفقهاء (حكم الحـاكم الشرعي لا يجوز نقضه) يريدون به الاعم من الحكم الابتدائي ، والحكـم بين المتخاصمين (مضافاً) الى انه على فرض اختصاص الآية بالحكـم بين المتخاصمين يتعدى عنه الى الحكم الابتدائي بالمناط القطعي وهو أن حجيته قول الحاكم بين المتخاصمين ليس لأنه تخاصم ، بـل لانه عارف بالحكم فـاذا كان حجية قوله لاجل معرفة بالحكم ،كانت هذه العلة موجودة ايضاًفي المفتي ابتداءاً بلا خصومة .

اذن : فالآية دالـة على وجـوب تقليد الحـاكم بالعـدل ، والمجتهـد من مصاديقـه .

(ومنها) قوله تعالى (انا انزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله) الخطاب لرسول الله ﷺ ، والمعنى : انا أنزلنا القرآن بالحق لتحكم بين الناس بما اعلمك الله من القرآن ، فاذا كان نزول القرآن لكي يحكم عليه للناس كان اللازم على الناس قبول حكمه ، ويتعدى عن نفس رسول الله ﷺ الى سائر المجتهدين بدليلين :

الاول : الاسوة ، لقوله تعالى (والكم برسول الله اسوة حسنة) فكلما لرسول الله صلى الله عليه وآله هو لسائر المسلمين الا ما خرج بالدليل .

الثاني : سياق نفس الآية ، فانه اذا كان نزول القرآن ليحكم به شخص النبي «ص» فقط بين الناس لمات القرآن بموت رسول الله «ص» ، والضرورة قائمة : على بقاء حكم القرآن مدى الدهر .

(والاشكال) بأنه في مقام الحكم ، لا الافتاء قد عرفت الجواب عنه في ذيل الآية السابقة .

(ومنها) قوله تعالى (الم تر الى الذين يزعمون انهم آمنوا بما انزل اليك وما انزل من قبلك يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت وقد امروا أن يكفروا به) مفهوم هذه الآية ان الذين لا يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت بل يتحاكموا الى المجتهد الذي يفتي على الكتاب والسنة فهم ممن آمنوا صدقاً بما انزل اليك وما انزل من قبلك ، وليس ايمانهم زعمي ، فيكون تقليدهم له جائزاً صحيحاً وايماناً بما نزل على النبي « ص » وما نزل من قبله ، روى ابو بصير عن ابي عبدالله عليه السلام انه قال : يا ابا بصيران الله عز وجل قد علم ان في الامة حكاماً يجورون اما انه لم يعن حكام العدل ، ولكنه عنى حكام الجور يا ابا محمد ان كان لك على رجل حق فدعوته الى حاكم اهل العدل فابى عليك الا ان يرافعك الى حكام اهل الجور ليقضوا له كان ممن حاكم الى الطاغوت وهو قول الله عز وجل (الم تر الى الذين يزعمون انهم امنوا بما انزل اليك ...الخ) .

(والاشكال فيه) بأن الآية لا اطلاق لها من جهة حاكم العدل، والقدر المتيقن منه هو الأئمة المعصومين عليهم السلام فلا دلالة في الآية على حجية قول المجتهد للعامي (مردود) بأن المجتهد الذي يحكم على طبق القرآن والسنة لا يسمى طاغوتاً ، ويكفي في جواز الخصومة عنده ، وقبول قوله ان لا يكون طاعوتاً ، لأن المذموم هو مراجعة الطاغوت فقط ، وقد مر جواب

الاشكال بأن الآية في مقام حجية قوله في الخصومة لا في الأفتاء الابتدائي.

(ومنها) قوله سبحانه (يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم) وهذه الآية تدل على حجية قول المجتهد ، وجواز التقليد أو وجوبه بتقريبين .

الاول :أن (أولي الامر)، جمع مضاف ، وهو يفيد العموم ، خرج منه الحكام الجائرون بالنص والاجماع ، وبقي الباقي وهم المعصومون (ع) ، ومجتهدوا الشيعة العدول اعلى الله كلمتهم .

(وقد يشكل) هذا التقريب بأن المراد ب (اولي الامر) هم الأئمة المعصومون (ع) لا غير بقرائن (منها) أن الظاهر من (أطيعوا) المحذوف المتعلق وجوب عموم الطاعة في كل شيء في الأحكام والموضوعات الخارجية وهذا النوع من الطاعة المطلقة مختصة بالأئمة المعصومين (ع) كما ثبت في محله بأدلته (ومنها) اقتران طاعة اولي الامر بطاعة الله ورسوله يعطي وحدة نوع الطاعة لله وللرسول ، ولاولي الامر ،(ومنها) رواية الكافي عن بريد العجلي عن الباقر عليه السلام في حديث (ثم قال للناس : « اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم» ايانا عنى خاصة من جميع المؤمنين الى يوم القيامة بطاعتنا) (ومنها) تعقيبه سبحانه ذلك بقوله (ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الاخر) وهو يشعر بأن عدم طاعة اولي الامر يخرج الشخص عن ربقة الايمان بالله واليوم الآخر ، وعدم طاعة المجتهد ليس كذلك لقيام الضرورة على أن غير المقلد ليس خارجاً عن الايمان فيه .

(التقريب الثاني) ان التقليد وطاعة المجتهد العادل في الأحكام الشرعية هو امتداد لطاعة الأئمة المعصومين (ع) ـ لا لقوله عليه السلام (واما الحوادث الواقعة) وغيره من الاحاديث الارجاعية ، حتى يورد بأن الاستدلال بالاية لا بالأحاديث ـ بل لأن المجتهد العادل يتعب نفسه في استخلاص فتاوى الأئمة

المعصومين (ع) بإخلاص ، فكلما توصل اليه واستنتجه من الأحكام الشرعية التي اعتقد انها التكاليف الواصلة الينا بطريق المعصومين عليهم السلام فتقليده فيها ، ومتابعته والاخذ بقوله يعتبر عرفاً طاعة وانقياداً للأئمة عليهم السلام ، فإن لم يكن من الانقياد اللازم ، فلا شك انه من الانقياد المستحسن عند العقل والعقلاء (الا ترى) لو أن مولى كتب اوامره الى عبيده في كتب ، وجاء عبد مخلص واتعب نفسه في استفادة مرادات المولى من تلك الكتب ثم ذكر أنه استفاد، ان اوامر المولى كيت وكيت كان من ألانقياد للمولى وطاعته أن يأخذ سائر العبيد بقوله ويعملوا بما رآه انه اوامر المولى (وهذا التقريب) يفيد دلالة الاية الكريمة على حجية قول المجتهد العادل ، لزوماً ، او جوازاً على الاقل .

(ومنها) آيات أخر مثل اية (الكتمان) واية (الاذن) وغيرهما ولا ضرورة لذكرها .

(والسنة) الدالة على جواز التقليد بانحاء الدلالات المختلفة طوائف عدة تزيد على اقل مراتب التواتر الموجب للقطع بالصدور وربما تعد بالمآت .

(الطائفة الاولى) الاخبار الدالة على وجوب الرجوع في القضاء والفتوى الى رواة الشيعة التي تدل — بالالتزام — على حجية فتاواهم ، لأن الرجوع اليهم اعم من سؤال الرواية ، او الاستفتاء .

مثل صحيحة احمد بن اسحاق عن ابي الحسن الهادي عليه السلام قلت : من اعامل ، وعمن آخذ ، وقول من أقبل ؟ قال (ع) : (العمري ثقتي فما ادّى اليك عني فعني يؤدّي) .

فاطلاق (ما ادى) او عمومه يشمل قسمي نقل الحديث ، والفتوى ، الا ترى لو أن احمد بن اسحاق سئل العمري عن الشك بين الثلاث والأربع ، فقال له العمري (ابنِ على الاربع) فعمل به ، كان عاملاً بقول الامام (ع) .

ومثل رواية حسن بن علي بن يقطين عن الرضا عليه السلام قال :قلت لا اكاد اصل اليك ، اسألك عن كل مـا احتاج اليه من معالم ديني ، افيونس بن عبد الرحمان ثقة آخذ منه ما احتاج إاليه من معالم ديني ؟ فقال (نعم)؛ وظاهر ان اخذ معالم الدين يكون بالسؤال عن الرواية . وبالاستفتاء . كما تدل هـذه الرواية على المفروغية عن (الكبرى) وهي حجية قول الثقه في نظر حسن ابن علي بن يقطين، وانما سئل الامام عليه السلام عن الصغرى ، وان يونس بن عبد الرحمن هل هو مصداق للكبرى وثقة ؟ والامام عليه السلام اقرّه على الكبرى .

ومثل : رواية علي بن المسيب الهمداني قال :قلت للرضا (عليه السلام) شقتي بعيدة ولست أصل اليك في كل وقت فممن آخذ معالم ديني ؟ قـال عليه السلام (من زكريا بن آدم القمي المأمون على الدين والدنيا) قال على بـن المسيب: فلما انصرفت قدمنا على ذكريا بن آدم فسئلته عما احتجت إليه) .

ومثل : حسنة عبد العزيز بن المهتدي ، قال قلت للرضا عليه السلام ان شقتي بعيدة فلست أصـل اليك في كل وقت فآخذ معالم ديني عـن يونس مولى آل يقطين ؟ قال عليه السلام نعم .

ومثل التوقيع الشريف عن صاحب الزمان (عجل الله فرجه وجعلنا من انصاره والتابعين له) الى اسحاق بن يعقوب (وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم حجة عليكم وانا حجة الله) .

والارجاع اليهم باطلاقه يشمل اخذ الفتوى عنهم ، والاشكال فيها بـأن لام (الحوادث) للعهد ، ولا اقل من احتمال ذلك ، فـلا يكون فيهـا عموم (يدفعه) أن الظاهر من اللام في مثل المقام الاستغراق، وكونه للعهد يحتاج الى قرينة لا يصار اليه (واحتمال قرينية شيء ساقط عـن الرواية او غير مذكور من أجـل تقطيع الأحاديث لذكر كل قطعة في بابهـا المناسب لهـا مدفوع بالاصل) مـع أن التعليل بـ(انهـم حجتي عليكم وانا حجة الله)

يقتضي العموم ، والمناقشة بأن الارجاع انما هو الى الرواة . لا الى المجتهدين (يدفعها) (اولاً) المجتهدون من أظهر مصاديق الرواة ، فهم رواة وزيادة واجتهادهم عن الروايات لا يخرجهم عن كونهم رواة . أترى لو أن الرجل سئل الكليني(قده) عن المذي ، فقال له الكليني (قده) (هو طاهر) وعمل بقوله الرجل لا يكون مصداقاً للتوقيع الشريف ، وليس قد رجع في حكم الحادثة الى رواة الحديث ! فهل يجب أن ينقل الكليني – في الجواب على المسئلة – رواية حتى يصدق ان الرجل رجع الى الرواة وإلا لا يصدق!، وكذلك المجتهدون رواة ينقلون للناس ما استفادوه من الروايات في الحوادث الواقعة؛ (وثانياً) بعدم الفرق فيما لو سئل زيد وعمرو مجتهداً عن المذي،فقال لزيد (هو طاهر) ونقل لعمرو رواية وقال له : (في الحديث انه لا بأس به ذاك من الحبائل) فهل رجوع عمرو الى المجتهد من الرجوع الى الرواة وليس رجوع زيد رجوعاً الى الرواة (وثالثاً) تعليل الامام عليه السلام ب (فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله) دليل على عمومه لنقل الرواية والفتوى ، اذ (الحجة) لا تنحصر فيمن ينقل متون الاحاديث ، بل شمول (الحجة) للمجتهدين الذين ينقلون متون الاحاديث مع بيان مراداتها اولى ، ثم المقابلة بين (انهم حجتي) وبين (انا حجة الله) يعطي ذلك ايضاً ، فهل كان الامام عليه السلام حينما يسئل عن المسائل ينقل عن الله آية او حديثاً قدسياً في الجواب ام كان ديدنه، وديدن أجداده الأئمة عليهم افضل الصلاة والسلام انهم يفتون في جواب المسائل ،فكما أن الامام حجة الله ، وليس معناه أن ينقل عن الله نصاً ، كذلك الرواة حجة الامام ، وليس معناه أن ينقلوا عن الأئمة «ع» نصوص الروايات ، بالاضافة الى معنى (الحجة) لغة وعرفاً هو المعتبر قوله سواء نقل عن غيره شيئاً او أفتى عن نفسه ما استفاده من كلام مولاه فلو قال زيد لعبيده (ابني حجتي عليكم) كأن معناه ان كل ما

يأمركم به وبينها كم عنه ابني فهو معتبر عندي، ويشمل عرفاً ذلك أن يقول الابن للعبيد : قال ابي اصنعوا الغذاء الفلاني ، او يقول ـ بدون قال ابي ـ (اصنعوا الغذاء الفلاني) ، ولو عصى العبيد ، ولم يأتمروا حينما امر الابن ـ بدون نقل أبيه ـ كان المولى معاقبتهم ، والاعتذار بانه لم ينقل الابن عن المولى شيئاً ليس بنافع ، وكذلك يقال ، فلان حجة في النحو ، او حجة في المنطق ، معناه ان كل ما يقوله في النحو او في المنطق معتبر ، سواء نقل عن (سيبويه) النحوي ، او (صدر المتألهين) الفلسفي شيئاً ، او لم ينقل عن أحد ولكن قال (الفاعل يجب رفعه) او (التناقض محال) وهكذا .

ومثل رواية الاحتجاج عن تفسير العسكري (عليه السلام) في حديث طويل : (وكذلك عوام امتنا اذا عرفوا من فقهائهم الفسق الظاهر ، والعصبية الشديدة ، والتكالب على حطام الدنيا (الى ان قال عليه السلام) فمن قلد من عوامنا مثل هؤلاء الفقهاء فهم مثل اليهود الذين ذمهم الله بالتقليد لفسقة فقهائهم) يدل بالمفهوم على أن الفقيه الذي ليس له فسق ظاهر ، وعصبية شديدة ، وتكالب على حطام الدنيا يجوز تقليده .

ومثل فقرة اخرى من نفس هذه الرواية الطويلة : (فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه ، حافظاً لدينه ، مخالفاً لهواه ، مطيعاً لأمر مولاه فللعوام ان يقلدوه) .

وفي فقرة ثالثة منها أيضاً (فانه من ركب من القبائح والفواحش مراكب فسقة فقهاء العامة فلا تقبلوا منهم عنا شيئاً ولا كرامة) تدل بالمفهوم على قبول قول المجتهد الذي لم يركب مراكب فسقة فقهاء العامة .

وفي بعض فقرات أُخر من الرواية دلالات واشارات على المقصود ، لم نذكرها لطولها .

ونوقش في هذه الرواية سنداً ودلالة (أما سنداً) فبأن التفسير لم تثبت

نسبته الى الامام العسكرى عليه السلام ، لأن الناقل للتفسير هو يوسف بن محمد بن زياد ، وعلي بن محمد بن سيار . وهما مجهولان ، وما روي في توثيقهما فطريقه هما بانفسهما ، والاعتماد عليه دوري (وفيه) انه لا يبعد القول بحجية التفسير لاعتماد كثير من اساطين الحديث والفقه عليه ، والنقل عنه ، ونسبته الى الامام عليه السلام قديماً وحديثاً من امثال الصدوق (قده) في (من لا يحضره الفقيه) الذي ضمن ما فيه ، وقال (انه حجة فيما بيني وبين ربي ... وجميع ما فيه مستخرج من كتب مشهورة عليها المعوّل واليها المرجع وفي (العلل) ، و (الامالي) وغيرهما وكذلك رواه عن الصدوق (ره) اساطين الدين كالمفيد والطوسي والشيخ الطبرسي (قده) في (الاحتجاج) والراوندي في (الخرائج) وابن شهر اشوب في (المناقب) والمحقق الكركي ، والشهيد الثاني ، والحبرين المجلسيين ، والمحقق الوحيد البهبهاني ، والبحراني في (الفوائد النجفية) والمولى محمد جعفر الخراساني في (اكليل الرجال) والحر العاملي في (الوسائل) والمحدثين الجزائري والتوبلي وتلميذ الشهيد الاول الحسن بن سليمان الحلي ، والشيخ الحويزاوي صاحب (نور الثقلين) وابو الحسن الشريف ، والعَلَم النحرير الحاج ميرزا حسين النوري وجمع ممن عاصرناهم من امثال الاخ الاكبر في الفقه وصاحب مستند العروة وغيرهما ويظهر من الشهيد والمحقق الثانيين كون التفسير وراويه في غاية الاعتبار ويجد الباحث التفصيل حول التفسير المذكور في خاتمة (مستدرك الوسائل) في الجزء الثالث في صفحة (٦٦١) الى صفحة (٦٦٤) وفي كتاب (الفقه) للاخ الاكبر الجزء الاول في الاجتهاد والتقليد في ص (١٣ و ١٤) .

ولذا قال الاخ الاكبر في (الفقه) (ولكن الاقوي صحة نسبة التفسير الى الامام(عليه السلام) كما في المستمسك وفقه الشيعة وعن بعض آخر تضعيفه غير وجيه .

(وأما دلالة) فبأن الفقرة الثانية وقعت في الرواية بين الفقرتين الاولى

والثالثة ، ودلالتهما بالمفهوم ، ودلالة الثانية بالمنطوق ، والفقرتان الاولى والثالثة بالمفهوم تدلان على ما نطقت به الفقرة الثانية ، والفقرة الثانية لا دلالة لها ، فلا دلالة للرواية على لزوم التقليد على العامي أصلاً ، وذلك لان لام (فللعوام) رخصة وجواز لا لزوم فيه ، كما يقال ، واذا صار المغرب في شهر رمضان فللناس (الافطار) (وفيه) (اولاً) اللام هنا بمعنى على ، نظير اللام في قوله تعالى (ويخرون للاذقان) وقوله (دعانا لجنبه) وقوله (وتلّه للجبين) وقول الشاعر (فخر صريعاً لليدين وللفم) وقوله تعالى ايضاً (وان اسأتم فلها) وقول النبي صلى الله عليه وآله (اشترطي لهم الولاء) اي عليهم ، الى غير ذلك من الامثلة ومجيء اللام بمعنى (على) غير عزيز ، والمتبادر الى الذهن غير المشوب بهذه الشبهات هو كون اللام بمعنى (على) أي : فعلى العوام ان يقلدوه (وثانياً) يمكن ان يكون اللام لدفع توهم الحصر من قبيل قوله تعالى (فلا جناح عليه ان يطوف بهما) (لا جناح عليكم ان تقصروا من الصلاة) ونحوهما وذلك في مقابل عدم جواز التقليد فسقة الفقهاء (وثالثاً) ان الكلام ليس في وجوب التقليد وانما هو في جوازه مقابل الأخباريين وبعض علماء حلب الذين حرموا التقليد (ورابعاً) بعد عدم تمكن العامي من الاجتهاد يتعين عليه التقليد ، ولا يجوز له تركه .

(والحاصل) ان التوقيع الشريف حجة سنداً ودلالة ، بما يقطع العذر عرفاً .

(الطائفة الثانية) الاخبار الدالة على جواز الافتاء الملازم عرفاً لجواز الأخذ به وتقليد الغير له .

مثل قول الصادق عليه السلام لأبان بن تغلب : (اجلس في مسجد المدينة وإفت الناس فاني احب ان يرى في شيعتي مثلك) فلو لم يجب للمستفتي العمل بالفتوى كانت لغواً ، والامام عليه السلام لا يامر باللغو .

ومثل رواية معاذ بن مسلم النحوي عن الصادق عليه السلام قال : بلغني انك

تقعد في الجامع فتفتي الناس ؟ قلت نعم واردت ان اسالك عن ذلك قبل ان اخرج ، اني اقعد في المسجد فيجيئني الرجل فيسئلني عن الشيء فاذا عرفته بالخلاف لكم اخبرته بما يفعلون ، ويجيئني الرجل اعرفه بمودتكم وحبكم فاخبره بما جاء عنكم ، ويجيئني الرجل لا اعرفه ولا ادرى من هو فاقول جاء عن فلان كذا ، وجاء عن فلان كذا ، فأدخل قولكم فيما بين ذلك ، فقال لي : اصنع كذا فاني كذا اصنع .

والرواية باطلاقها يشمل الافتاء ونقل الرأي المستنبط من اقوالهم عليهم السلام ، بل كلمة (فتفتي) شبه صريحة في ذلك ، وايضاً (فادخل قولكم) يعم نقل الخبر والافتاء ، وصدق مثل هذه الرواية — عرفاً — لمثل المجتهدين في العصر الحاضر ، الذين يستفتيهم الناس ، ويفتونهم مما لا ينبغي الارتياب فيه .

(والطائفة الثالثة) الاخبار الناهية عن الافتاء بغير علم وارد عن المعصومين عليهم السلام ، الدالة بمفهومها على جواز الافتاء مستنداً الى ورود الحكم عنهم عليهم السلام ، وجواز هذا يلازم جواز العمل به عرفاً كما سبق مثل صحيحة ابن رئاب عن ابي عبدالله عليه السلام : (من افتى الناس بغير علم ولا هدى من الله لعنته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب ، ولحقه وزر من عمل بفتياه) .

ومثل الأحاديث الواردة بهذه المضامين في النهي عن القياس ، والاستنباطات الظنية والاستحسانات والافتاء بالرأي ، مما تدل بمفهومها على جواز الافتاء بما ورد عنهم عليهم السلام ، الملازم لجواز العمل به ، وكتاب القضاء من الوسائل والمستدرك فيه غنيمة باردة بطائفة من امثال هذه الأحاديث ، التي هي فوق التواتر قطعاً ، ويوجب العلم القطعي الذي لا يشوبه ريب لجواز تقليد المجتهد الجامع للشرائط ، وإن كان بعضها ، او معظمها مما خدش فيه البعض واحداً واحداً سنداً او دلالة ، ولكن المجموع

من حيث المجموع يورث العلم القطعي بلا ريب (فلا وجه) لما نقله بعض المعاصرين عن بعض مشائخة المحققين من الاشكال في شمول دلالتها للتفقه باعمال النظر ، وهذا الاشكال ان كان ربما يوجه في دلالة (اية النفي) فلا يوجه فيما نحن فيه ، كما هو ظاهر .

(الاجماع) قائم على جواز التقليد من وجهين .

(الاول) الاجماع القولي ، وقد نقله جمع (واشكل) بأنه محتمل الاستناد، بل مقطوعة لما تقدمه من الآيات والاخبار (وفيه) انه ربما يقال بصحة الاستناد الى الاجماع المحتمل الاستناد بما حاصله : أن الادلة الشرعية على المبنى المشتهر بين المتأخرين والمعاصرين ليست إلا منجزات ومعذرات عرفية فما كان عرفاً منجزاً ، او معذراً صحّ الاستناد اليه في مقام الدليل وإجماع فقهاء الشيعة اذا قام على حكم كان ذلك عرفاً موجباً لتنجز مضمونه اذاطابق الواقع ، ومعذراً اذا خالفه ، (غاية ما يقال فيه) ان الاجماع المحتمل الاستناد فرع حجية تلك الادلة التي احتمل استناد الاجماع اليها ، تلك الادلة إن تم صدورها ودلالتهافهي المنجز والمعذر لا الأجماع وان لم يتمصدورها اودلالتهافما لا يثبته الاصل ، لا يثبته الفرع بطريق اولى(ولكنه مخدوش) لأن الصدور ، والدلالة كلاهما يجبران بالاجماع ، أما الصدور فظاهر مشهور بين الفقهاء ، وأما الدلالة فقد قيل يجبرها بالاجماع ايضاً، فلو رأينا رواية صحيحة السند ولكن كان في دلالتها على حكم قصور ،وقام اجماع على ذلك الحكم ، فلو تركنا الرواية لقصور الدلالة ، والاجماع لاحتمال استناده الى تلك الرواية معما في المجمعين من فطاحل اجتمع فيهم دقة النظر والتقوى الشديدة من امثال المقدس الاردبيلي ،والشيخ الانصاري ، والميرزا الشيرازي ، والشيخ محمد تقي الشيرازي ، وغيرهم من كبار فقهائنا فإن ظهر واقعاً صحة ذلك الحكم لم يكن لنا عرفاً معذّر ، كما انّا أن استندنا الى هذا الاجماع ، ثم ظهر واقعاً عدم صحة الحكم كان ذلك معذراً عرفاً ، والعرف ببابك ، فاختبر نفسك بها اذا صدر امر من السلطان بلزوم حضور جميع

الحكام بحضرته يوم الاضحى مثلا ، ثم رأى حاكم من حكام احد البلدان نص الامر ، فلم يفهم منه ذلك ، ولكنه رأى جميع الحكام متجهين الى حضرة السلطان ، وحضر الجميع عند السلطان إلا هذا الحاكم . فهل العقل والعرف يريانه معذوراً اذا كان الامر كما فهم الحكام ؟ وهل يقبل عذره بأنه لم يفهم من الامر ذلك ، مع انه رأى جميع الحكام فهموا منه ذلك ؟ فإن وجدت من نفسك معذورية هذا الحاكم وصحة عمله ، كان طرح الاجماع المحتمل الاستناد أيضاً كذلك ، وإن كان العكس فالعكس . وتفصيل الموضوع محله الاصول .

(والثاني) الاجماع العملي أو السيرة ، وتقريره انـّا نرى عمل المسلمين طراً من العلماء وغير العلماء من زمن الرسول الاعظم والأئمة الطاهرين (صلى الله عليه وعليهم أجمعين) الى زماننا هذا بناءهم وديدنهم على أن يسئلوا كل مسألة لا يعرفونها عمن يعرفها من الثقات من غير نكير من أحد ، وحتى الاخباريين الذين اعتبروا معارضي التقليد ومحرميه نراهم اذا سئلهم العوام عن مسائل شرعية أجابوهم بأجوبتها ، ولم ينكروا على العامي السؤال ، ولم ينكر بعضهم على بعض إجابة المسؤل عنه للسائل ، وهل التقليد ـ بمعناه العرفي ـ إلا هذا ؟ .

(والرابع العقل) يدل على جواز التقليد ، لدعوة العقل كل جاهل في شيء اذا احتاجه ان يرجع الى العالم بذلك الشيء ، فالذي يبني داراً ويجهل البناء يدعوه عقله الى مراجعة البنـّاء ، والذي يريد سلوك طريق كربلاء المقدسة وهو جاهل بها يدعوه عقله الى مراجعة العارف بالطريق ، وهكذا المكلف الذي وجب عليه طاعة الله ، وتحصيل الاحكام للعمل بها يدعوه عقله الى أن يراجع العالم بالاحكام الشرعية ، واطباق العقلاء كافة في كل زمان ومكان على ذلك واستمرار بنائهم عليه خير شاهد على التقليد ، ومن خدش في دلالة الآيات والاخبار والاجماع على التقليد فلا مجال له في ان

يخدش في بناء العقلاء ، حتى قيل انه الدليل الوحيد للتقليد السالم عن المناقشات .

ثم ان الآيات الدالة على ذم التقليد كقوله تعالى (واذا قيل لهم تعالوا الى ما انزل الله والى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا او لو كان آباؤهم لا يعلمون شيئاً ولا يهتدون) وقوله سبحانه (واذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله ، قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون) فهو غير التقليد من المجتهد من وجوه (أولاً) ان مصب الآيات التقليد في أصول الدين وتقليد المجتهد فيما نحن فيه انما هو في فروع الدين ، (وثانياً) هذه الآيات إنما هي في تقليد الجاهل من جاهل آخر بقرينة ذيل الآيات (أوَ لو كان أباؤهم لا يعلمون شيئاً ولا يهتدون) (أوَ لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون) وما نحن فيه من تقليد الجاهل من عالم بالأحكام مجتهد فيها ؛ (وثالثاً) الآيات انما ذمت التقليد مع وضوح أن الحق مع الرسول صلى الله عليه وآله وان آباءهم كانوا على ضلال ، بقرينة انهم حين قيل لهم (اتبعوا ما أنزل الله) او (تعالوا الى ما أنزل الله) لم ينكروا انه الذي انزله الله ، بل اعترفوا بكونه منزلاً من عند الله ، ومع ذلك ولـّوا الى ما وجدوا عليه آباءهم والتقليد الذي نقوله غير هذا ؛ (ورابعاً) يخرج عن ذم التقليد بالروايات المتواترة الدالة على لزوم التقليد او جوازه مثل (فللعوام أن يقلدوه) و (لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما روى عنا ثقاتنا) ونحو ذلك .

ثم إن كلمة (التقليد) وردت في عدة أحاديث ولكيلا لا يتوجس خيفة عن هذه اللفظة ذكرنا بعضها وإليك واحداً آخر منها : روى الكليني عن علي بن محمد عن سهل بن زياد عن إبراهيم بن محمد الهمداني ، عن محمد بن عبيدة قال : قال لي أبو الحسن عليه السلام : « يا محمد أنتم أشد تقليداً أم المرجئة ؟ » قال قلت : قلدنا وقلدوا ، فقال عليه السلام : « لم أسألك عن هذا » فلم يكن عندي جواب أكثر من الجواب الأول فقال أبو الحسن عليه السلام : « إن المرجئة

نصبت رجلاً لم تفرض طاعته وقلدوه ، وأنكم نصبتم رجلاً وفرضتم طاعته ثم لم تقلدوه ، فهم أشدّ منكم تقليداً » .

بقي الكلام في خلاف جمع من علماء حلب وجل الأخباريين في جواز التقليد ، فإنهم حرموه بالأدلة الأربعة الدالة على حرمة العمل بالظن ظانين أن التقليد من العمل بالظن (وفيه) **أولاً** : التقليد إنما هو طريق للإطاعة ، وطرق الامتثال أمرها موكول بيد العقل ، ولا تشملها الأدلة اللفظية المحرمة للظن وأمثاله لخروجها التخصصي منها ، لأنها نوع من العلم العادي ، فرجوع الجاهل في كل شيء الى العالم به ليس من العمل بالظن بل من الأخذ بالعلم المتعارف في طرق الامتثال (**وثانياً**) على فرض كون التقليد من العمل بالظن فهو من الظن الخاص الذي خرج عن دائرة حرمة العمل بمطلق الظن لقيام الأدلة الاربعة — التي مرت مفصلة — على جواز التقليد ، نظير الخبر الواحد ، وقول ذي اليد ، والاستصحاب وغيرها من سائر الإمارات والأصول ، قال في الفصول (وربما خالف في ذلك شرذمة شاذة فحرموه [أي التقليد] وأوجبوا على العامي الرجوع إلى عارف عدل يذكر له مدرك الحكم من الكتاب والسنة فإن ساعد لغته على معرفة مدلولها وإلا ترجم له معانيهما بالمرادف من لغته ، وإذا كانت الأدلة متعارضة ذكر له المتعارضين ونبهه على طريق الجمع بحمل المنسوخ على الناسخ والعام على الخاص والمطلق على المقيد ، ومع تعذر الجمع يذكر له أخبار العلاج على حذو مامر ، وإذا احتاج الى معرفة حال الراوي ذكر له حاله) ثم قال صاحب الفصول [قده] (وبشاعة هذا القول وفساده بالنسبة الى أمثال زماننا مما يستغنى عن البيان لظهور عدم مساعدة افهام كثير من العوام على فهم قليل من الاحكام بهذا الوجه ، مع عدم مساعدة أكثر أوقات العالم على تعليم قليل مما يحتاج إليه بعض العوام) .

ولا بأس للوقوف على أدلة الاخباريين ، وبيان وجهة النظر فيها ، ذكرها بإيجاز واستيعاب مع أجوبتها لتتضح حقيقة الحال .

أعلم أن الاخباريين ذكروا لما ذهبوا إليه من حرمة التقليد أدلة انهاها بعضهم الى عشرة ، وآخرون الى خمسة عشرة ، وجمع أضافوا إليها أدلة فبلغوا بها الى نيف وعشرين دليلاً ، نحن نذكر المهم منها مع ما يرد عليها من إيراد .

(الأول) النصوص الدالة على حرمة القول بالرأي كرواية مسعد بن صدقة عن الباقر عليه السلام : « من دان الله تعالى بالرأي لم يزل دهره في ارتماس » ونحوها ، بضميمة ان الاجتهاد قول بالرأي ، والتقليد عمل بالرأي .

(وفيه) ان المراد بالرأي هو العمل بالرأي النفسي الشهواني كالقياس ، والاستحسان ، والمصالح المرسلة المعتمدة عند العامة ، وليس المراد بالرأي هو المأخوذ عن الكتاب والسنة . لانه ليس رأياً ، وإطلاق الرأي عليه إن كان فهو مجاز .

ويؤيد ذلك ، بل يدل عليه الاخبار الواردة في تفسير (الرأي) وتجويز العمل بما له أصل في الكتاب والسنة .

كقوله عليه السلام : « إياكم وأصحاب الرأي فانهم أغنتهم عن السنن ان يحفظوها » .

وقوله عليه السلام : « استغنوا بجهلهم وتدابيرهم من علم الله تعالى واكتفوا بذلك دون رسول الله ، والقوام بأمره ، وقالوا لا شيء إلا ما أدركته عقولنا » .

ورواية ابن مسكان قال : قال لنا ابو عبد الله عليه السلام : « إن الناس سلكوا سبلاً شتى ، فمنهم من أخذ بهواه ، ومنهم من أخذ برأيه ، وانكم اخذتم بما له أصل يعني بالكتاب والسنة » .

ولا يخفى ان كلمة (الناس) في مصطلح الأئمة الطاهرين عليهم السلام المراد بها العامة كما يظهر عند التتبع لمختلف موارد كلامهم (ع) .

وهذا هو الذي يعبر عنه بـ (الاجتهاد في مقابل النص) وهو غير الاجتهاد عن النص .

(الثاني) الروايات الدالة على وجوب الاقتصار في أخذ الاحكام عن الأئمة الطاهرين عليهم السلام والمنع عن الاخذ من غيرهم .

بضميمة : أن الاجتهاد أخذ للأحكام من غيرهم(ع)وأن أخذ العامي من المجتهد أخذ من غيرهم (ع) .

(وفيه) أن هذه الاخبار أيضاً في قبال العامة الذين لم يكونوا يطرقون إلا أبواب رؤسائهم في أخذ الأحكام الشرعية ، وليس في مقابل المجتهد الذي يتعب نفسه ليلاً ونهاراً في تنقيح الاخبار الواردة عن المعصومين عليهم السلام وتمييز صحيحها من معيبها وترجيح متعارضاتها ، ونحو ذلك .

فهو أخذ عن المعصومين (ع) ، والعامي المقلد له مقلّد لما وصل عن المعصوم ، فسبيل المجتهدين سبيل زارة ، ويونس بن عبد الرحمان ، والعمري ونحوهم الذين أمر المعصومون عليهم السلام بالأخذ عنهم .

(الثالث) « روي متواتراً » من (أن حلال محمد ﷺ حلال الى يوم القيامة ، وحرام محمد ﷺ حرام الى يوم القيامة) .

بضميمة : أن الاجتهاد يتغير ، فلو كان تغيراً من الحلال الى الحرام لا يجوز ولو كان العكس لم يجز الاجتهاد الاول ، واجتهاد هذا شأنه لا يكون حجة .

(وفيه) نقضاً وحلاً .

أولاً — بالنقض بما لو فهم الاخباريون من الاحاديث حكماً ، ثم بعد مدة ، ومراجعة ثانية فهموا غير ذلك — كما يتعارف ذلك لهم أيضاً خصوصاً في الاخبار المتعارضة ، التي لها وجوه جمع متعددة — فهل الفهم الاول حلال ، أم الثاني ، وعلى كلتا ، الصورتين يكون الفهم الآخر حراماً .

والجواب عن ذلك هو الجواب عنه الاجتهادين المختلفين المتعاقبين .

وثانياً — بالحل بأن المقصود من هذه الرواية المتواترة اما كون دين الإسلام غير قابل للنسخ بل هو آخر الأديان وليس كدين موسى وعيسى عليهما السلام الذين نسخا — كما هو الظاهر أو أن المراد بالحلال والحرام فيها هو الحلال والحرام الواقعيان ، وهو ردّ للمصوبة القائلين بأن أحكام الله تعالى تابعة لاراء المجتهدين .

وليس المقصود هو الحلال والحرام الظاهريين ، اذ لا مناص من كثرة تعاقبهما مختلفين حسب اختلاف مواردهما واختلاف الأصول والأدلة الجارية فيهما بعد ذلك مثلاً : لو وجد الإنسان لحماً في يد مسلم كان محكوماً بالحلية ، فإذا قامت البينة الشرعية على انها ميتة حكم بالحرمة ، فإذا ثبت بعد هذا بالعلم القطعي انه مذكّى كان حلالاً .

(**الرابع**) النصوص المستفيضة ، بل التي كادت أن تكون متواترة التي تدل على أن كل واقعة جاء فيها حكم منه الكتاب او السنة .

كحديث الباقر عليه السلام المروي عن الكافي : « ان الله تعالى لم يدع شيئاً تحتاج إليه الناس إلا وقد جاء فيه كتاب وسنة » ونحوه غيره .

بضميمة : ان موردي الاجتهاد ، والتقليد من المجتهد هو مالم يكن الحكم مذكوراً لافي الكتاب ولا في السنة ، وصريح هذه الروايات تنفي وجود مثل هذا المورد .

(وفيه) :

أولاً — وردت روايات بأن الدين كامل ولكنه مخفي عند أهل البيت كحديث أبي الحسن عليه السلام : «إن الله لم يقبض نبيه حتى أكمل له دينه، وانه مخفي عند أهل بيته » .

وثانياً – ليس معنى وجود كل حكم في الكتاب والسنة ، فهم كل أحد ذلك الحكم ، واستطاعة عامة الناس من استنباطه من الكتاب والسنة ، اذ لا ينافي ذلك وجود أفراد معدودين يفهمون الكتاب والسنة .

كما يؤيد ذلك قوله تعالى (والراسخون في العلم) .

والروايات الواردة بأن القرآن فيه محكم ومتشابه ، وناسخ ومنسوخ ، وعزيمة ورخصة ، ونحوها مما لا يفهمها كل أحد .

وكذلك الروايات التي تدل على أن أحاديثهم صعب مستصعب لا يتحمله – أو لا يفهمه – إلا ملك مقرب ، او مؤمن امتحن الله قلبه .

والروايات التي تقول : أنتم أعلم الناس اذا عرفتم معاريض كلامنا وغيرها مما يدل بأنه ليس كل أحد يستطيع فهم القرآن والسنة ، ورد متعارضاتها ، والمقصود من متشابهاتها ، ومحكماتها الى غيرها .

(الخامس) الآيات الناهية عن العمل بغير العلم كقوله تعالى (ولا تقف ما ليس لك به علم) وقوله سبحانه (إن الظن لا يغني من الحق شيئاً) وغيرهما . بضميمة : أن العمل بالاجتهاد ، والتقليد المجتهد كلاهما عمل بغير علم .

(وفيه) :

أولاً – انه عمل بالعلم ، للعلم بحجية طريقي الاجتهاد والتقليد . حسب الادلة السابقة لكل من الاجتهاد والتقليد ، وليس معنى العلم فقط هو العلم الوجداني بالأحكام الشرعية رأساً ، بل يشمل العلم بالحجة أيضاً .

وثانياً – ان طريقي الاجتهاد والتقليد خارجان بالتخصيص على فرض كونهما من غير العلم ، نظير خروج الخبر الواحد ، والبينة العادلة وقول ذي اليد ، واليمين ، والإقرار ونحوها عن عمومات حرمة العمل بغير العلم وخروجهما انما هو بالأدلة التي ذكرناها سابقاً .

(السادس) أن تجويز العمل بغير العلم يوجب تسهيل العذر لليهود والنصارى وسائر الأديان الباطلة لدعواهم حصول للظن لهم بمعتقداتهم .

(وفيه) :

نحن لا نقول بكفاية غير العلم في أصول الدين ، وهذا اللازم يترتب على فرض الاكتفاء بغير العلم في أصول الدين .

(السابع) أن الاجتهادات تختلف باختلاف الأذهان ، والاستعدادات والآراء ، والأزمنة ، والأحوال ونحوها ، فهي غير منضبطة ، وكيف يمكن تعديل الشرع على أمر غير منضبط يؤدّي الى الحكم بالمتناقضات أحياناً ، أو كثيراً .

(وفيه) :

أولاً ـ بالعمل بالأخبار ـ بدون الاجتهاد والتقليد ـ أيضاً يترتب هذا اللازم ، اذ الافهام مختلفة ، والاستعدادات مختلفة ، والأحوال مختلفة ، فقد يفهم أحد من خبر الوجوب ويفهم ثان منه الاستحباب ، وقد يستفاد من رواية في حالة الحرمة وفي حالة أخرى الحلية .

وثانياً ـ الادلة منضبطة عندنا ، وهي الكتاب ، والسنة ، والاجماع ، والعقل ، والسيرة القطعية التي مرجعها السنة او الاجماع ـ ايضاً ـ .

وثالثاً ـ فليكن هذا اللازم ، فما دام قامت الحجة على اعتبار الاجتهاد والتقليد نلتزم بهما مع كل ما يترتب عليهما من اللوازم .

أليس يلزم مثل ذلك في حجية الخبر الواحد ، وحجية البينة ، وحجية اليمين ، وحجية أصل الطهارة ، والاستصحاب ، وغير ذلك مما يكثر الأحكام المتناقضة من حجيتها بمجموعها .

(الثامن) أن المجتهدين قد يعملون بالقياس والاستحسان والمصالح المرسلة ويتركون العمل بأخبار الأئمة عليهم السلام .

(وفيه) :

أولاً : لا يعمل المجتهدون بذلك إطلاقاً ، كيف وقد اتفقوا على تأسيس أصل يتبعونه في مختلف أبواب الفقه وهو أصالة حرمة العمل بغير العلم إلا ما خرج بالدليل ، فكيف يعملون بالقياس ونظائره مما هو معلوم حرمة العمل به .

نعم قد يعمل المجتهدون بتنقيح المناط ، ويشترطون فيه كونه موجباً للاطمئنان ، وهذا غير القياس .

فالقياس تعدى الحكم من جزئي الى جزئي آخر ، لا جامع بينهما في لسان الدليل ، ولا في العرف .

وتنقيح المناط هو تعدي الحكم مع وجود جامع عرفي بحيث يعتبر هذا عرفاً هو ذاك ، وتنقيح المناط يعتمد فيه على عدم فهم الخصوصية ، او فهم عدم الخصوصية كما لا يخفي لمن راجع تضاعيف كلماتهم . مضافاً إلى أن كون بعض موارد تنقيح المناط من القياس — كما ادعي — لا يكون دليلاً على عدم حجية أصل الاجتهاد لما ثبت من أن الجزئي لا يكون كاسباً ولا « مكتسباً » .

(وثانياً) : انهم يتركون الأخبار المروية عن الأئمة عليهم السلام التي لم يثبت حجيتها بدليل ، كأخبار الجاهيل ، او المطعون في عقائدهم ، او أخلاقهم ، او نحو ذلك مما لم يعبّدنا الشارع بها . كما هو ظاهر لمن راجع عامة كتب المجتهدين ، ولا يتركون الروايات الصحاح ، والموثقات ، والحسان كما لا يخفى .

(التاسع) أن طريقة الاخباريين أوفق بالاحتياط ، لانه أخذٌ بالعلم واليقين ، بخلاف طريقة المجتهدين .

(وفيه) :

أولاً ـ : نتسائل ما هي طريقة الأخباريين الموجبة للعلم، وما هي طريقة المجتهدين المعولة على غير العلم ؟

إن كانت طريقة الأخباريين العمل بكل حديث نقل عن المعصوم عليه السلام من دون ملاحظة الناقل وانه ثقة أم لا ، ومن دون ملاحظة العام والخاص ، والمطلق والمقيد ، والمتعارضين ، وأوجه التراجيح ، ونحو ذلك فهذا هو التعويل على غير العلم ، لأنه ليس علماً وجدانياً ، ولا أمرنا الشارع ، بهكذا أخذ وعمل ، بل أمرنا بالعكس من ذلك لقوله عليه السلام : « لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما روى عنا ثقاتنا » ونحوه .

وإن كانت طريقة المجتهدين هو العمل بها ثبت علماً وجدانياً ، او علمياً ـ علماً تنزيلياً ـ انه المأمور به ، وانه الواصل عن المعصومين عليهم السلام وبتدقيق الآثار الواردة ، وعرضها على الكتاب والسنة الذي أمرنا بالعرض عليهما ، وتميز عموماتها عن خصوصاتها ، ومطلقاتها عن مقيداتها ، ومتعارضاتها ، وكيفية الجمع والتراجيح بينها .

فهذا هو التعديل على العلم ، الذي هو أما علم وجداني ، او علم تنزيلي ثبت بالقطع انه مأمور به من قبل الأئمة الطاهرين عليهم السلام .

وثانياً ـ : أن أريد بذلك لزوم اتباع العلم حتى مع انسداده فهذا مالا يلتزم به حتى الاخباريين ، لأنه يستلزم إما تكليف مالا يطاقه ، او ارتفاع التكاليف كلها .

وإن أريد به لزوم اتباع العلم حال انفتاحه ، فهذا مالا يضائق به الاصوليون .

(العاشر) أن السيرة المستمرة بين أصحاب الأئمة الطاهرين عليهم الصلوة والسلام أنهم كانوا يعملون بالأحاديث الواصلة إليهم من دون تأمل او فحص

عن المعارض ، او عن المخصص ، ولا كانوا يحتاجون للعمل بالأخبار الى دراسة علوم ومقدمات .

والأصول الاربعمائة التي كتبها أصحاب الأئمة (عليهم السلام) كان جامعوها ومن كان عندهم من تلك الاصول شيء يعملون بها بمجرد ملاحظة الحديث في الأصل المعتمد .

وهذا دليل إما على بطلان الاجتهاد ، او عدم لزومه .

(وأجيب عنه) :

بأن الحاضرين في زمن الخطاب يستريحون غالباً من أهم جوانب التعب في استفادة الاحكام وهو شيئان (السند) و (الدلالة) .

أما ارتياحهم من جهة السند فلحصول العلم او الاطمئنان غالباً من سماع الرواية بدون واسطة ، او بوسائط قليلة ، وقرائن حالية أخرى مما ليست موجودة عندنا .

وأما ارتياحهم من جهة الدلالة غالباً فلأن القرائن الحالية وأساليب الكلام في ذلك العرف ظاهرتان لاهل ذلك الزمان مما تخفى كثيراً على غيرهم من أهل الأزمنة الأخرى .

هذا مضافاً الى كثرة القالة عليهم ، ووقوع التحريف والتصحيف في أحاديث العترة الطاهرة عليهم الصلوة والسلام وكثرة المخصص والمقيد مما لم تكن في زمن المعصومين عليهم السلام فإن المصالح كانت قد تقضي بأن يبقى العام برهة من الزمن ثم يذكر المخصص له ، فالحاضر المشافه كان يتلقى العام بدون مخصص فيعمل به رأساً وأما نحن بعد علمنا بوجود مخصصات كثيرة للعمومات كيف يجوز لنا عقلاً وعرفاً العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص .

ولكن تظهر حقيقة الحال أكثر ؛ نذكر ما ينقل عن صاحب المناهج (ره) من المثال لهذا بتقريب منا :

انه إذا ورد حديث هكذا (اذا أفطرت عمداً في رمضان فاعتق رقبة ، او اطعم ستين مسكيناً ، او صم شهرين متتابعين) .

فاستفادة الحكم الشرعي من هذا الحديث تحتاج الى أمور :

١ ــ الى معرفة حجية الخبر الواحد إجمالاً شرعاً .

٢ ــ إلى معرفة أن هذا الخبرمن الأخبار التي هي حجة شرعاً .

٣ ــ الى تحصيل الحجة الشرعية على جواز العمل بــه قبل الفحص عن المخصص او المقيد .

٤ ــ في صورة العدم يحتاج الى الفحص عن المخصص أو المقيد .

٥ ــ الى تحصيل الحجة الشرعية على مقدار الفحص ، هل هو حتى العلم بالعدم ، ام الاطمئنان بالعدم ، أم اليأس ، أم الظن ؟

٦ ــ هل أن (اذا) تفيد العموم أم لا ؟ .

٧ ــ هل الامر بالاعتاق يفيد الوجوب ؟ .

٨ ــ هل يكفي عتقه مطلق الرقبة ، أم خصوص المؤمنة ؟ .

٩ ــ ما هو المراد بالمسكين ؟

١٠ــ هل المراد بالشهرين القمرية ، أم الشمسية ، أم الأعم ؟ .

١١ــ ما هو المراد بالتتابع ؟

١٢ــ ما المقصود بالاطعام ، وبأي قدر يجب ان يكون ؟ .

١٣ــ هل يشمل ذلك الاطفال ام لا ؟ .

١٤ــ وما هي شرائط هذا الصوم ؟

١٥ــ وهل بالتوبة يرفع هذا الحكم ام لا ؟

إلى غير ذلك من الأمور الكثيرة المكتنفة بالكلام .

فمن لم يكن مجتهداً ـ اي غير قادر على تحصيل الحجة الشرعية على هـذه الأمور ـ كيف يستطيع أن يستفيد ويعمل بهذا الحديث ، وهل يكون قول غير المجتهد في ذلك إلا قولاً بغـير علم وقد نهى عنه القرآن الحكيم اذ قال (ولا تقف ما ليس لك به علم) .

(الحادي عشر) (انه لو كان العمل بالأحكام الشرعية موقوفاً على تعلم العلوم ، والاجتهاد ، والسعي البالغ بينها النبي والأئمة (عليه وعليهم أفضل الصلاة والسلام) .

بل ربمـا يقال بأن ترك الاستفصال والإطلاق في اخبار وجوب العمل بالاحاديث الصحيحة الواردة عنهم عليهم السلام دليل عدم الوجوب .

(وأجيب عنه بأمور)

أولاً ـ أن في الروايات شواهد متعددة على أن الأحاديث الواردة عنهم عليهم السلام لا يفهمها كل أحد ولا يستفيد منها إلا العلماء .

كقولهم عليهم السلام (حديثنا صعب مستصعب) .

وقولهم عليهم السلام : (أنتم أعلم الناس اذا عرفتم معاريض كلامنا) :

وغيرهما مما يظهر منه أن لكلامهم معاريض وصعوبات فليس كل أحد يستطيع ان يعمل بكل حديث ورد عنهم من غير علم وفحص وبحث .

وثانياً ـ ما دام لا يحصل الاخـذ للأحاديث إلا بهـذه المقدمات فهي مقدمات وجود ، يجب طيها وسلوكها نظير سائر مقدمات الوجود في بقية الواجبات . فكما أن الأئمة الطاهرين عليهم السلام اعتمدوا في ترك ذكر مقدمات الوجـود للأحكام الشرعية على العقل والعقـلاء فكذلك في ما نحن فيه .

وثالثاً ـ ما سبق من ان الأخـذ بالاحاديث لم يكن محتاجاً في أزمنة المعصومين (ع) الى هذا المقدار الكثير من المقدمات ، لتوفر الوسائل التي بها

تكشف عن صحة الحديث وتفسيره ووجوه الجمع بين المتعارضات ونحو ذلك . مع وضوح ان الائمة أمروا بذلك كما في أخبار التعارض وغيرها .

(نعم) لا يجب التجشم الكثير في قرائة الاصول وعلم الرجال والفلسفة والمنطق بما يؤهله لان يكون اوحدياً في هذه العلوم،ويكفي استقاء ما يؤهله للاطمئنان الى جهات الحديث المختلفة .

(وهناك) أدلة أخرى ذكروها وأعرضنا عنها كفاية في ما ذكرنا منها، ورجوع معظمها الى بعض ما ذكرناها ولعل في هذا المقدار ـ دليلا وجواباً ـ كفاية .

(أو محتاطاً) الاحتياط هو الاتيان بكل ما يحتمل كونه مأموراً به ، او يحتمل دخوله في صحة المأمور به أما استقلالاً كالجمع بين القصر والأتمام ، او منضماً الى غيره كجلسة الاستراحة ، فعلاً كان كما ذكر ، او تركاً كالرياء والعُجب القارنين للعمل .

ووجه كون العمل الاحتياطي صحيحاً ومجزياً هو القطع معه باتيان المأمور به ، ولا نريد في الاجزاء ، او سقوط التكليف أكثر من هذا ، ويترتب على هذا القطع ، إلا من العقوبة ، لانه فرع القطع باتيان المأمور به (فذكر) بعض الاعلام لهما مرادفين بواو العطف يراد به العطف التوضيحي التفسيري على الظاهر .

ووجه انحسار أداء التكليف في هذه الامور الثلاثة هو عدم دليل على أجزاء غيرها ، وهو يكفي دليلا لعدم الحجية ، لان الشك في الحجية هو موضوع عدم الحجية (مضافاً) الى احتمال مخالفة العمل ـ من غير هذه الوجوه الثلاثة ـ للواقع ، ولا مؤمّن لنا معها .

فالاستخارة ، والرؤيا ، والجفر ، والرمل ، وقول الفلاسفة والقياس ، والاستحسان ، ونحوها لا تثبت حكماً ، ولا تسقط تكليفاً .

ومسألة حجية قول المعصوم في الرؤيا لمن رآه ، لقولهم عليهم السلام (من رآنا في المنام فقد رآنا ، فإن الشيطان لا يتمثل بنا) (مضافاً) الى انه مسألة أصولية لا فرعية ، فهو بين ضعيف السند ، ومعرض عن دلالته إطلاقاً ، ومخالف للواقع كثيراً ، ومخالف لادلة أخرى عليها الاعتماد وبها المعوّل . وقد حقق في الاصول تفصيلاً بطلانه ، او توجيه الروايات الواردة بصدده .

ولا بأس ـ هنا ـ بذكر الايرادات التي أوردت على صحة العمل بالأحتياط والجواب عنها بصورة مستوعبة ، وان كان القوم قد أطالوا الكلام في هذه المسألة وذكروا من النقض والابرام ما أخرج المسألة عن كونها مسألة فقهية الى مسألة كلامية وفلسفية فنقول ينقسم الاحتياط بالنسبة للصور العقلية فيه الى أقسام :

الاول : الاحتياط مع العلم الوجداني بالحكم الشرعي ، كمن حصل له العلم القطعي ـ بطريقة التشرف بخدمة ولي العصر عجل الله فرجه وصلوات الله عليه مثلاً ، او بغير ذلك ـ بوجوب صلاة الظهر لا الجمعة ، فأراد الجمع بينهما احتياطاً .

وهذا القسم لا اشكال في انه لغو ، ولا يسمى الاحتياط فيه طاعة ، ولا رجاء طاعة ولا الانبعاث عنه انبعاثاً لا عن امر المولى ، ولا عن احتمال أمره ولعله لا يتمشى فيه قصد الطاعة أصلاً اللهم إلا لغير الملتزم بالموازين العقلية والعرفية .

الثاني: الاحتياط مع عدم العلم الوجداني بالحكم الشرعي ، وهذا القسم له ثمان صور فإما يتمكن من الامتثال التفصيلي او لا يتمكن .

وعلى الصورتين اما يستلزم الاحتياط التكرار ، او لا يستلزم .

وعلى الصور الاربع اما الاحتياط في عبادة او في غير العبادة .

فهذه ثمان صور إليك تفصيلها مع امثلتها :

الاولى : الاحتياط مع التمكن من الامتثال التفصيلي ويستلزم التكرار ، وكان في عبادة كالجمع بين القصر والاتمام للمجتهد المتمكن من تحصيل الحجة على أحدهما بالنظر ، او للمقلد المتمكن من تحصيل فتوى الفقيه .

الثانية : هذه الصورة نفسها في غير العبادة ، كالجمع بين صيغ النكاح .

الثالثة : مع التمكن من الامتثال التفصيلي ولا يستلزم التكرار ، وفي عبادة ، كالاحتياط باتيان السورة ، او جلسة الاستراحة للمتمكن من تحصيل الحجة على الحكم .

الرابعة : نفس هذه الصورة في غير العبادة ، كالاحتياط بإجراء صيغة البيع بالعربية .

الخامسة : الاحتياط مع عدم التمكن من الامتثال التفصيلي ، ولا يستلزم التكرار في العبادة ، كالصلاة الى أربع جهات مع أشتباه القبلة .

السادسة : نفس هذه الصورة في غير العبادة ، كالجمع بين صيغ النكاح مع عدم التمكن من تحصيل الحجة على الحكم .

السابعة : مع عدم التمكن من الامتثال التفصيلي ، ولا يستلزم التكرار في العبادة ، كجلسة الاستراحة لمن لا يقدر على تحصيل الحكم الشرعي .

الثامنة : نفس هذه الصورة في غير العبادة كالعربية في صيغة البيع مع عدم التمكن من تحصيل الحجة على الحكم التفصيلي .

ولكن الذي ورد النقاش والبحث عنه بين الاعلام على الاكثر في مسئلة الاحتياط هي موارد ثلاثة كلها في العباديات :

(الاول) الاحتياط في العبادة مع التمكن من الامتثال التفصيلي وعدم لزوم التكرار .

(الثاني) الاحتياط في العبادة مع عدم التمكن من الامتثال التفصلي مع لزوم التكرار .

(الثالث) الاحتياط في العبادة مع التمكن من الامتثال التفصيلي ولزوم التكرار .

فلنبحث الاشكالات الواردة فيها ونناقشها لنرى الصواب

أما المورد الأول : وهو الاحتياط في العبادات مع التمكن من الامتثال التفصيلي وعدم استلزامه التكرار ، كموارد الأجزاء والشرائط المشكوك فيها مثل السورة وجلسة الاستراحة ، والطمأنينة في بعض الأجزاء ونحو ذلك ، فعمدة ما اورد على الاحتياط فيها اربعة اشكالات .

(الاشكال الاول) لو جاز الاحتياط فيها لما وجب تعلم الاجزاء والشرائط ، والتالي باطل ، فالاول مثله .

اما بطلان التالي : فلأن الادلة الدالة على وجوب التعلم من آيتي النفر والسؤال ، وكذلك الروايات الدالة على وجوب تحصيل العلم والتفقه وذم ترك السؤال ، وغير ذلك كلها تلزم وتوجب تعلم اجزاء وشرائط العبادات التي بها تتحقق مهياتها ، فلو فتح باب الاحتياط لم يبق مورد لهذه الادلة .

(وفيه) قد حقق في الأصول أن ادلة وجوب التعلم كلها ارشادية الى عدم معذورية الجاهل الملتفت ، وليس وجوبها نفسياً ابدا لاباتها عن الحمل على النفسية ، او لعدم ظهورها في ذلك، او لظهورها في الارشادية، على اختلاف ظواهرها ومفاداتها ، وليس وجوبها غيرياً (مقدمياً) لعدم المقدمية بين العلم والعمل .

(الاشكال الثاني) ان العمل بالاحتياط يوجب الغاء قصد الوجه المعتبر في العبادات وصفاً او غاية ، بأن يأتي بالعبادة بوصف كونها واجبة او مستحبة، او يأتي بالعبادة لوجوبها او لاستحبابها ، وكذلك الاحتياط ينافي قصد التميز الواجب بأن يميز العباده عن غيرها مما لم يكن مأموراً به ، ومع

الاحتياط لا يمكن قصد الوجه ولا قصد التميز ، لاحتمال أن تكون العبادة ما أتى به اولاً ، او ما يأتي به ثانياً .

(وفيه) عدم الدليل على لزوم قصد الوجه والتميز في العبادات ، وهنا من الموارد التي يكون عدم الدليل فيها دليلاً على العدم، لأن الجزء والشرط الذي يغفل عامة الناس عنه اذا اشترطت صحة العبادة بها لزم ان يبيّن ، فاذا لم يبيّن كشف ذلك عن عدم لزومه ، وقد يعبر عن مثل ذلك بالاطلاق السكوتي . ولم نجد نحن ، ولا رأينا أحداً من الفقهاء الذين يعدون بالالوف أحداً ذكر انه وجد دليلاً شرعياً على لزوم قصد الوجه والتميز في العبادات، واعتباره في صحتها .

(الاشكال الثالث) ما ادعى من الاجماع العقلي والنقلي على لزوم معرفة الاجزاء والشرائط ،عن الشيخ نقلاً عن السيد الرضي ، وتقرير أخيه المرتضى (قدس سرهما) الاجماع على بطلان صلاة من لا يعلم أحكامها .

(وفيه) أن الإجماع العقلي غير حجة في الشرعيات، بعد علم، او احتمال كون مدرك اجماعهم امراً عقلياً لا امراً شرعياً ، وبالاجماع النقلي مضافاً الى انه ليس بحجة ، يرد عليه وجود مخالفين من فطاحل العلماء من امثال صاحب المدارك . والسيد بحر العلوم وكاشف الغطاء وغيرهم (قدست اسرارهم) .

(الاشكال الرابع) الشك في تحقق الطاعة والامتثال مع امكان الطاعة التفصيلية بالاجتهاد او بالتقليد ، والمرجع مع هذا الشك الى الاشتغال وإن ذهبنا الى البرائة في الشك في الاجزاء والشرائط ، وذلك لأن هذا الشرط من شرائط تحقق الامتثال ، واذا كان الشك في تحقق اصل الطاعة والامتثال كان الاشتغال هو المحكّم ، اذ صدق الامتثال متأخر رتبة عن الأمر ، والامر متأخر عن المأمور به ، وحيث لا يمكن أخذ ما يأتي من ناحية الامر شرطاً في متعلقه ، فلا تأتي ادلة البرائة هنا ، لأن مسرح ادلة البرائة هو ان ما

يمكن جعله شرطاً لو لم يذكر كان ذلك دليل عدم الشرطية ، فهذا – على فرض شرطيته – لا يمكن ذكر شرطيته في المأمور به ، فعدم ذكره لا يدل على عدم شرطيته ، لأن ما ليس قابلاً للوضع ليس قابلاً المرفع .

(وفيه) (اولاً) اننا لا نشك في صدق الطاعة مع حكم العرف والعقل بأن من أتى بما امره به مولاه كما أمر فهو مطيع ، فمثلاً لو كان المولى أمر بأتيان الصلاة ولم يجعل السورة جزءاً منها، او جعل السورة جزءاً منها،فاتى العبد بالصلاة مع السورة – مع فرض شكه في أن السورة جزء ام لا – الا يصدق عليه عرفاً أنه مطيع ؟ .

نعم أنه مطيع ومنقاد .

(وثانياً) حديث ما ليس قابلاً للوضع فليس قابلاً الرفع كانه اجنبي عما نحن فيه ، فإن شرطية الالتفات وقصد الوجه قابل للوضع ، وقابل المرفع ، كيف لا ومن الممكن أن يأمر الشارع بالصلاة ثم يأمر بلزوم قصدالوجه فيها، كما أمر اوامر اخرى بتدخيل اجزاء وشرائط اخرى ، وبيان قواطع وموانع والحاصل يمكن ذلك بمتمم الجعل (نعم) بنفس الامر بالصلوة لا يمكن جعل قصد الوجه ، ولكن الكلام في قابليته اصل الجعل والرفع، لا الجعل والرفع بنفس الامر .

(وثالثاً) مثل هكذا شرط الذي هو قابل للوضع والرفع – وان كان من شرائط الامتثال – يجري فيه البرائة اذا كان محل ابتلاء العامة ، مع غفلة العامة عنه ، وعدم ذكره في الشرع (كما هو كذلك فيما نحن فيه) .

(المورد الثاني) من مسارح النقض والابرام في كفاية العمل بالاحتياط وعدمه هو الاحتياط فيما لم يمكن الامتثال التفصيلي مع لزوم التكرار كمورد دوران الامر بين المتنافيين ، كالصلوة في ثوبين علم اجمالاً بنجاسة احدهما، ولا طريق له لتحصيل العلم التفصيلي بالنجس ، وقد نقل عن ابن ادريس (قده) المنع من الاحتياط وفعل الصلاة عارياً .

والذي يستشكل به في ذلك امران

الاول : انه مناف لقصد الوجه الواجب في العبادات

(وفيه) إن قصد الوجه مضافاً الى انه كلام شعري ـ كما عن المحقق (قده) ـ والى ما اسلفنا من عدم الدليل على لزومه اطلاقاً ، فإن القائلين به انما يقولون به فيما اذا امكن معرفة الوجه بالامتثال التفصيلي ، لا فيما لا يمكن ذلك كمسئلة الثوبين المشتبهين ، فإن قال أحد بلزوم معرفة الوجه حتى فيما نحن فيه كان معنى ذلك بطلان الاحتياط في العبادات مطلقا ، ولا يلتزم به .

ولعل منع ابن ادريس عن الاحتياط بالصلاة في الثوبين المشتبهين انما هو لاجل مبغوضية الصلوة في النجس مبغوضية تطغي على حسن الاحتياط ، لا لأجل لزوم قصد الوجه حتى فيما لم يمكن الامتثال التفصيلي .

(الاشكال الثاني) ان الاحتياط باتيان شيئين تشريع ، لأن الشارع أمر بصلوة واحدة ، لا بصلوتين ، فاتيان صلوتين تشريع محرم .

(وفيه) أن الاحتياط ضد التشريع ، فالتشريع عرفاً ولغة وشرعاً هو ادخال في الدين ما ليس من الدين ، او شك انه من الدين ، والاتيان به تديناً وبعنوان انه دين الله ، والاحتياط خلاف هذا تماماً فانه اتيان شيء برجاء كونه ديناً ، ومطلوباً واقعاً ، لتحصيل الواقع المعلوم من الشريعة محبوبيته على كل حال .

فلو أتى المكلف بصلوة الظهر مرتين بعنوان أن الشارع أمر بصلوتين للظهر كان هذا تشريعاً محرما ، أما لو أتى بصلوتين بعنوان أن الشارع أمر بصلوة واحدة واني لا اعلم هل أمر بصلوة واحدة في هذا الثوب ، ام بصلوة واحدة في ذاك الثوب فإن هذا ليس من التشريع . (مضافاً) الى أن هذا الاشكال لو تم كان اللازم القول به فيما امكن للشخص الامتثال التفصيلي أما مع عدم امكان الامتثال التفصيلي فلامسرح للاشكال أصلا .

واني اعتقد ان هـذه الشبهة بمثابة من الضعف لا تستدعي الذكر اصلاً ، ولكن تناقل الفقهاء لها اوجب ذكرنا اياها ايضاً والجواب عنها .

(المورد الثالث) من موارد الاشـكال في الاحتياط هـو الاحتياط في العبادات فيما يمكن الامتثال التفصيلي مـع لزوم التكرار ، كاشتباه القبلة ، واشتباه القصر والاتمام، اذا تمكن المكلف من تحصيل الحجة على أحد الطرفين بالاجتهاد او بالتقليد .

واورد على هذا مضافاً الى الايرادات السابقة ايرادات :

(الايراد الاول) ان التكرار في العبادات مـع التمكن من الامتثال التفصيلي أجنبي عنه سيرة المتشرعة ، غير معهود عندهم ، بل مثل ذلك ربما يعد مبغوضاً عند الشارع .

(الثاني) ان مثل هذا المكلف يعد لاعباً بأمر المولى ، وقد قرر ذلك : بأن من تردد عنده القبلة الى اربع جهـات ، والثوب الطاهر بين خمسة ثياب وما يجوز السجود عليه بين خمسة اشياء فلو صلى مائة صلوة مـع التمكن من صلوة واحدة كان هذا سفيهاً عابثاً لاعباً بأمر المولى ومثل هذه لا تسمى طاعة وامتثالاً والفرق بين الصلوات الكثيرة والصلاتين لا يرجع الى محصّل فلا تجوز الصلوتين مع التمكن من الامتثال التفصيلي وحكم الامثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد .

(الثالث)لزوم كون الداعي والمحرك الى الاطاعة هو نفس امر المولى ، وفيما نحـن فيه يكون المحرك والداعي احتمال الامر لا نفسه ، فالذي يأتي بصلوة واحدة ظهراً انما يأتي بها لأنها التي امر بها الشرع، اما الذي يأتي بصلوة الظهر مرتين ففي كل صلوة واحدة منها يأتى بها لاحتمال أن تكون هي المأمور بها لا لانها مأمور بها .

لكن هذه الايرادات غير تامة .

(أما الاول) فيرد عليه :

اولاً : أن الاحتياط مطلقا فيما نحن فيه ليس اجنبياً عن سيرة المتشرعة ، لما نرى المتدينين الملتزمين قد يحتاطون بالتكرار في العبادات مع وجود الحجة عندهم على أحد الطرفين ، بل ينقل عن بعض الفقهاء الكبار أمثال العلامة الحلي ، والشيخ الانصاري ونحوهما امثال ذلك ، بل الفقهاء والمقدسون من المتدينين يعتبرون مثل ذلك ايغالاً في الانقياد والقرب الى المولى ، فكيف تقولون انه اجنبي عن سيرة المتشرعة .

نعم : ما ادى من ذلك الى الوسوسة فهو الاجنبي عن سيرة المتشرعة وهو المبغوض للشارع ؛ والوسوسة خارجة عن محل الكلام .

وثانياً : إن كان المراد بانه أجنبي عن سيرة المتشرعة ، وجود السيرة القطعية المعتبرة المستمرة المتصلة بزمان المعصوم عليه‌السلام على ترك الاحتياط في امثال ما نحن فيه (فدونه) خرط القتاد .

وإن كان المراد سيرة جماعة من المتشرعة ، فليست هذه السيرة حجة شرعية على بطلان مثل هذا الاحتياط .

(وأما الثاني) فإن مسئلة اللعب بأمر المولى قد اطيل فيها الكلام بين الاعلام وقد بنى عليها صاحب الفصول (قده)، وتبعه المحقق الانصارى (قده) في الرسائل

لكن يرد عليها :

اولاً : لا نسلم كون الاحتياط مطلقاً لعباً وعبثاً ، كيف والعقل والعقلاء يستحسنون الاحتياط كثيراً ولا نرى العرف يعتبرون مطلق الاحتياط عبثاً ولعباً .

(نعم) المثال الذي ذكر بتكرير الصلاة مائة مرة ربما يكون من اللعب

والعبث ، ولكن هذا المثال جزئي ، والجزئي لا يكون كاسبا ولا مكتسبا فلا يدل عبثية مورد خاص على عبثية مطلق الاحتياط الذي هو محل الكلام الا ترى أن الذي اشتبه عليه القبلة الى جهتين فصلى الصبح مرتين ، او اشتبه عليه الماء المضاف بالمطلق فتوضأ مرتين ، او اشتبهت على المرأة ايام حيضها فصامت رمضان وصامت قضائه ، لا يسمون لدى العرف والعقلاء عابثين ، لاعبين ، بل يسمون منقادين مقيدين في الطاعة اكثر من غيرهم .

وثانيا : على فرض كون الاحتياط باتيان المحتملات عبثا ولغوا ، فانه لا نسلم أن يكون عبثا بامر المولى ، ولعبا به ، وانما هو — على ما ذكره الآخوند ، وتبعه جمع من تلاميذه، وارتضاه جمع آخر من المعاصرين — لعب بكيفية اطاعة أمر المولى ، وعبث بها . اذ الطاعة تتحقق بواحد من الافراد الذي كان مأمورا به واقعا ، والعبث واللعب يكونان في بقية الافراد التي ليست من الطاعة في شيء وانما هي محتملات الطاعة ، ولا يضر ذلك بصدق الطاعة ، والمطيع ، فهو مطيع عابث ؛ وهي طاعة وعبث ، ولا يطغى أحد العنوانين على الآخر ليزيل مفهومه ويضمحل، الا ترى أن المولى اذا أمر عبده باتيان كتاب شرح اللمعة من مكتبته ، وكان بامكان العبد أن يسئل عن المولى ما هي صفات شرح اللمعة، حتى يأتي به فقط دون اشتباه ، ومع ذلك فإن العبد لم يسئل المولى ، وتحير في مراد المولى ، فجاء بمأة كتاب في ضمنها شرح اللغة ووضعها بين يدي المولى .

هذا العبد لا شك ان المولى ينسبه الى الحمق ، واللعب ، ولكن لا يرى العرف ان ذلك يضر بصدق الطاعة ، فهو اطاع المولى واتى بمقصوده،وليس للمولى أن يقول (لماذا ما اطعتني) ؟ ولو قال لكان للعبد ان يجيب (أطعتك فاتيت لك بما تريد) .

واورد بعض المعاصرين على هذا الجواب ما حاصله : أن هذه الأجزاء

بواسطة عنوان الاحتياط صار كله عملا واحداً ، ولم يبق هناك أجزاء مستقلة ننسب بعضها الى الطاعة وبعضها الى العبثية واللعبية .

(وفيه) أن طرّو عنوان الاحتياط على مجموع عدة اعمال لا يجعلها في الخارج واحداً ذا اجزاء غير مستقلة، بل مع ذلك نرى ان العرف يرى الذي يصلي الى اربع جهات انه أتى باربعة اعمال ، لا انه اتى بعمل واحد ، واختبر ذلك بأمثلة عرفية اخرى ليظهر الامر فلو امر المولى عبده بأن يزور البقيع ، او يزور كربلاء وشك العبد فيها، فأتى العبد المدينة وزار البقيع، ثم اتى كربلاء وزار الحسين عليه‌السلام ، الا يرى العرف أن العبد أتى بعملين ، لكن بداعي واحد ، وهو الاحتياط في تحصيل مقصود المولى على كل حال .

وثالثاً : لو فرضنا أن الاحتياط باتيان المحتملات عبث ولعب بأمر المولى واستحق فاعله العقاب لذلك ، ولكن ـ بعد فرض ان المحتملات ليست عملا واحداً ، وانما هي اعمال متعددة ، يقطع بحصول المقصود في ضمنها ـ أي مانع من أن يكون الرجل مطيعاً باعتبار اتيانه مقصود المولى ، وعاصياً باعتبار عبثه ولعبه بأمر المولى .

ولنوضح ذلك بمثال : لو قال المولى لعبده اشرب هذا الشراب ونهى عن شرب الخمر ، وقد اشتبه على العبد اناءان أحدهما خمر ، والآخر شراب ، وكان بامكان العبد أن يسئل المولى أيها شراب ؟ ولكنه ما سئل وشرب كليهما واحداً بعد الاخر، الا يرى العرف انه مطيع وعاص ؟ مطيع بشرب الشراب المأمور به عاص بشرب الخمر !

هذا اذا لم نقل باجتماع الامر والنهي ، واما اذا قلنا به فيصح صدق الطاعة حتى لو اعتبرنا العملين واحداً من جهة الاحتياط ، ولقد أجاد المحقق الاصفهاني (الكمپاني) حيث ذكر بتحقيق طويل عريض أن اللعب والعبث إن كان فأنما هما في طريق تحصيل اليقين بالاطاعه ، لا في نفس أمر المولى ولا في كيفية الطاعة، ما محصله : أن لتحصيل اليقين بالامتثال طريقين (احدهما)

الامتثال التفصيلي (الثاني) الاحتياط اللعبي والعبثي فأختيار الثاني دون الاول لعب وعبث في الطريق ، لا في نفسه ، ولا في كيفيته .

(وأما الايراد الثالث) وهو لزوم كون الانبعاث في العبادات عن نفس امر المولى ، وفي الاحتياط يكون الانبعاث عن احتمال الامر ، وهو لا يكفي .

(ففيه) اولاً لا نسلم لزوم كون الانبعاث عن ذات الامر ، بل يكفي الانبعاث عن احتمال الامر ، لان ذلك مما لم يدل عليه (لا الشرع) لعدم وجود عين منه ولا اثر في الشريعة ، لا في آية ، ولا في رواية ، ولا في اجماع ، كما لم يدعه أحد ايضاً . (ولا العقل) لأكتفاء العقل في مقام الامتثال والطاعة — في العباديات — بأتيان الاجزاء والشرائط بنية القربة الى الله تعالى .

وشرطية الانبعاث عن نفس الامر — دون احتماله — إن كان فهو دقيّ فلسفي ولم يبن الشرع يوماً ما (في خطاباته) على الدقيات الفلسفية ، وانما بني الشرع في كل شيء من فروع الدين على العرفيات والظواهر ونحوهما .

والحاصل : أن المطلوب من المكلف — في العباديات — اتيان العمل المقرّب الى الله ، بنية التقرب اليه سبحانه ، والذي يحتاط بالجمعة والظهر ، لا بد أن احدى الصلوتين مقرّبة الى الله ، والمفروض أن المكلف نوى التقرب بكل واحدة فهو اذن اتى بالعمل المقرب مصحوباً بنية القربة .

بل صدق الطاعة والامتثال على المحتاط اكثر من صدقهما على العامل بالعلم التفصيلي ، فالذي ينبعث بمجرد احتمال الامر اكثر انقياداً من الذي لا ينبعث إلا مع العلم بالأمر .

وثانياً : الانبعاث الاحتياطي وإن كان عن احتمال الامر ، لكنه بالاولى يكون انبعاثاً عن نفس الأمر ، لأن نفس الامر الصادر عن الشارع هو الذي سبب على المكلف اتيان محتملاته ليتم نفس العمل الواقعي في ضمن المحتملات ،

فالمحرك للعبد ، والباعث له على الاطاعة هـو ـ في الحقيقة ـ أمر المولى ، وان كان في كل واحـــد من المحتملات ليس الامر الواقعي معيناً ومعلومـــاً .

واستنظر ذلك بالامر الخارجي ، فالذي يسلك طريقين لعلمه الاجـــمالي بوجود مال له في أحدهما ، انما محركه ـ حقيقية وواقعاً ـ للسير في كـــلا الطريقين هو وجود المال ، وسلوك الطريق المحتمل انما هو لاجتماع المحتملات وتحصيل المال بالنتيجة .

وهذا الجواب اجاب به المحقق اقاضياء الدين العراقي في تقريراته

واورد عليه بعض المعاصرين بما محصله لا يرجع الى محصل ، لانه قـال : فانه لا يعقل ان يدعو شيء الى امر ما لم يكن ذلك الشيء موجوداً ، فـإن الداعوية هي الاقتضاء والبعث من المقتضي ومع عدم المقتضي لا اقتضاء يعقل ولا بعث يتصور ففي صورة العلم بالامر يكون الامر موجوداً ومتحققاً في النفس فيؤثر الداعوية والاقتضاء والبعث ، واما في صورة الاحتمال لما لم يكن موجوداً في النفس فلا يعقل ان يؤثر الاقتضاء فيها ، وانما الموجود فيها هو احتماله فيكون نفس الاحتمال هو الداعي (الخ) .

(وفيه) أننا لا ننكر ان الاحتمال هو الداعي ، وانما نقول كون الاحتمال هو الداعي معناه أن نفس الامر كان داعياً قوياً وباعثاً اكيداً ـ فعـــلا ـ بحيث اثرت هذه الداعوية والباعثية من الامر حـــق في محتمـلات الامر ، فباعثية الداعوية الاحتمالية لا تتم إلا مـع باعثية الداعوية النفسية الواقعية ، كما مثلنا بسلوك طريقين في احدهما مال .

واجيب عن هذا الأيراد الثالث اجوبة اخرى لا تخلو من خدشة .

قال بعضهم : إن حسن الاحتياط لما كان محرزاً عقلاً ، فيكون محرزاً شرعاً ايضاً لقاعدة (كلما حكم به العقل حكم بــه الشرع) ، فــاذا تم حسن

الاحتياط شرعاً ، تم مطلوبيته ، واذا كان مطلوباً كان عن أمر لا محالة .

(وفيه) أن حسن الاحتياط لأجل انه طاعة ، ولا يمكن أن يستكشف الامر الشرعي من الطاعة إلا على وجه دوري (بيانه) ان الامر بالاحتياط هنا موقوف على حسنه فيه ، وحسنه فيه موقوف على تحقق عنوان الاحتياط فيه ، وتحققه فيه موقوف على الامر به ، فتوقف الامر به على الامر به وهذا دور باطل .

وقال بعضهم : يصح الاحتياط للأمر بـه شرعـاً في الحديث الشريف (اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت) .

(وفيه) اولاً أن كلمـة (بما شئت) تفيد الرخصة في الاحتياط ، لا الأمر به ، وإن كان ربما يجاب عن ذلك : بأنه اذا رخّص الشـارع في عبادة كفى به أمراً ، لانا في العبادة لا نريد الامر الشرعي إلا لمعرفة انه مطلوب ، ومعرفة انه مطلوب يكفي في كشفه الرخصة من الشارع .

وثانياً : (احتط) امرا رشادي نظير الامر بالاطاعة ، ويجاب هذا بما اجيب به عن الاول .

وثالثاً : انه لا يمكن تصحيح الاحتياط بهذا الامر إلا على وجـه دائر كما مر آنفاً .

الى ما هنالك من اجوبة ، وايرادات ، اخرى نترك الكلام دونها خوف التطويل .

الاحتياط في الانشائيات غير العبادات

وهل يصح الاحتياط في الانشائيات التوصلية (غير العبادات) كالبيع ، والنكاح ، والطلاق ، ونحوها مع التمكن من الامتثال التفصيلي ؟ .

الظاهر نعم ، فهي اسهل من العبادات ، لافتقاد العبادات الى القربة الواقعية

والى قصد القربة ومع ذلك اجزنا الاحتياط فيهـا ، والانشائيات لا تحتاج لا الى قصد القربة ، ولا الى القربة الواقعية .

ولكن الذي قيل او يقال للخدشة في الاحتياط في الانشائيات أمران :

(احدهمـا) ان مـع الشك في ترتب اثر على لفظ ، او على كيفية ، لا يتحقق قصد الانشاء في العقود والايقاعات ، هذا القصد الذى هو قوام تحقق الانشائيات وحصولها في الخارج لانه كيف يقصد بشيء ما لم يعلم وقوعه به، وهذه الشبهة ذكرها الشيخ (قده) في الرسائل .

فمثلاً : اللازم (انكحت) او (زوجت) في ايجـاد علقة الزواج الدائـم فمع الشك ، لو قال (انكحت) وهو لا يعـلم حصول الزواج الدائم بــه ، كيف يقصد انشاء الزواج الدائم من هـــذه اللفظة ، وقصد الانشـاء مقوم لحصول الزواج خارجاً .

(وفيه) أن قصد الانشاء خفيف المؤنـة ، يمكن اتيانه بادنى لحـاظ . وما دام المتكلم ليس لاغياً ، او ساهياً ، او نائماً ، او نحو ذلك ،وكان قاصداً لمضمون كلامه فهو قصَد الانشاء .

وأما حصول المنشأ به ، بهذا اللفظ ، او بهذا القصد فهو امر خارج عن نفس الانشاء ، ولا دخـل له باللفظ والقصـد ، لانـه مترتب عليـه ، لا من مقوماته او اركانه بل يتمشى القصد حتى مع العلم لعدم ترتب الاثر كما في بيع المتاع المغصوب مع العلم بغصبيته .

(ثانيهما) أن العلم الاجمالي في طول العلم التفصيلي . لا في عرضه ، بمعنى أن العقل يحكم بلزوم تحصيل العلم التفصيلي مادام ممكنا،فاذا لم يمكن انتقلت النوبة الى العلم الاجمالي ، وهذا الكلام وإن كان في العبادات ، الا أن مناطه العقلي (وهو تقدم العلم التفصيلي مرتبة على العلم الاجمالي) آت هنا .

(وفيه) اولاً : لا نسلم كون العلم الاجمالي في طول العـلم التفصيلي وإن

مال اليه المحقق النائيني (قده) ، بل هما في عرض واحد ، لأن المسئلة عقلية او عرفية ، والعقل والعرف متطابقان على صحة العمل المأتي به بتمام شرائطه واجزائه ، دون العلم التفصيلي بموافقة هذا المولى ام ذاك ؟ او جامعية هـذا العمل للشرائط والاجزاء ، او ذاك العمل . وقـد حقق ذلـك في الاصـول مفصـلا .

وهل يصح الاحتياط ايضاً في التوصليات الصرفة (غير الانشائية) كغسل الثوب بمائين احدهما مضاف ، الظاهر عدم الاشكال في جواز الاحتياط فيها، لأن مقصود الشارع من الامر بغسل الثوب عن البول ــ مثلاً ــ هو حصول الغسل بالماء المطلق ليس إلا، دون اى قيد او شرط ، بلا حاجة الى قربة ، او انشاء ، وقد حصل هذا المقصود بالغسل مرتين في مائين أحدهما مطلق ، سواء كان العلم التفصيلي ممكناً ام لا .

وهناك شبهات اخرى ذكرت في صحة ، او كفاية ، او مقربية الاحتياط هي في البطلان كالسابقة اوأوهى ، نذكرها واجوبتها للاحاطة بها .

(الاولى) ما في رواية ابي خديجة المشهورة من قوله عليه السلام (انظروا الى رجل يعلم شيئاً من قضايانا) وفي مقبولة عمر بن حنظلة (انظروا الى رجـل قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا) وغيرهما مما ورد موردهما فانـه يفهم منها لزوم العمل بنفس الاخبار، او بمن روى الاخبار، وعلم شيئاً منها، وهو (الاجتهاد) و (التقليد) ، ويستفاد من ذلك التزامـاً عـدم طريقية غيرهمـا .

(وفيه) اولاً : انمـا لم يذكر الاحتياط قسـيما للاجتهاد والتقليد لانـه طريق شاذ وصعب لا يسلكه عامـة الناس ، وكان الاقتصار على طريقية الاجتهاد والتقليد فقط لانها الطريقان المعروفان في تحصيل الحجة على أي شيء لدى كل الامم والاديان .

الا ترى انه لو سئل منك كيف يحتفظ بصحة الجسم ، تقول في الجواب: اما بتعلم الطب ، او بمراجعة طبيب ، ولا تقول او بلاحتياط في اقوال الاطباء بل ربما لا يتبادر الى ذهنك هذا الشق الثالث ، وليس هذا لعدم حجيته ، وانما هو لعدم مألوفيته وعـدم معروفيته من أجل صعوبته ، وعـدم سلوك كل أحد أياه .

وثانياً : هذه الاخبار (الارجاعية) المقصود منها عدم أخذ الاحكام الشرعية من غير رواة الشيعة ، وليست للنهي عن امتثال الاحكام الشرعية بطريقة اليقين .

(الثانية) الاخبار الدالة على (صم للرؤية وافطر للرؤية) تدل على عدم كفاية الاحتياط في الصوم ، بأن يؤتى به باحتمال وجوبه في آخر شعبان ، أو آخر رمضان ، ولزوم الامتثال التفصيلي في الصوم ، وبالاجماع المركب يتم المطلوب في غير الصوم ايضاً ، لعدم قائل بالفرق بين الصوم وغيره في جواز الاحتياط وعدمه .

(وفيه) اولا : المقصود بهذه الروايات عدم جواز الصوم في يوم الشك بنية انه من رمضان والظاهر أن هذه الاخبار وردت للتنديد بالذين يصومون اول رمضان قبل أن يتثبت رؤية الهلال ، او تقوم بها البينة ، بقرينة (و افطر للرؤية) فإنه لا اشكال في جواز الصوم بنية رمضان في اليوم الذي يشك انه اول شوال ، اعتماداً على الاستصحاب ، مع انه يكون الصوم فيه احتمالياً صرفاً غالباً ، اذ قد يشهد بعض برؤية هلال شوال فمن لا يكتفي بهم في (البينة) فيختلج الانسان شك وجداني في انه آخر رمضان او أول شوال .

ولذا افتى جمع قديماً وحديثاً بجواز صوم يوم الشك (في اول رمضان) بنيه احتمالية بأن ينوي هكذا (اصوم إن كان شعباناً فندباً وإن كان رمضان فوجوباً) او أشكلوا في البطلان ومنهم السيد جمال الدين الكلبايكاني والسيد الشاهرودي والسيد الحكيم والأخ الاكبر وغيرهم .

(وثانياً) الاجماع المركب غير تام ، اذ وجـــود قائلين كثيرين بجواز الاحتياط في غير الصوم ، وعدم جواز الاحتياط – بالنية الاحتمالية – في الصوم يكفي رداً للاجماع المركب .

(وثالثاً) لو ثبت بطلان الصوم بالنية الاحتمالية ، فانما يصـــار اليه بدليل خاص بباب الصوم ، غير موجود في غيره .

(الثالثة) أن ادلة جواز الاحتياط مقيدة بعدم التمكن من الطرق المجعولة شرعاً وهي (الاجتهاد والتقليد) نظير تقيّد ادلة الاصول العملية بعدم التمكن من الادلة الاجتهادية وهي الامارات والطرق، وبنفس الدليل .

فالدليل الذي استفدنا منه تقيد الرجوع الى الاصول العملية بظرف عدم التمكن من الادلة الاجتهادية (من) ورود الادلة الاجتهادية في مورد الاصول العمليه فإذا اردنا أن نعمل بالاصول العملية لا يبقى مورد واحد للعمل بالادلة الاجتهادية ، بخلاف العكـس فانـه اذا عملنا بالادلة الاجتهادية بقيت موارد كثيرة لا تشملها الادلة الاجتهادية هي مسارح للاصول العملية (ومن) أن ادلة الاصول العملية مقيدة بـ (حتى تعلم) والادلة الاجتهادية بمنزلة العـلم ، فهي متقدمة – بمفهوم ادلة الاصول – على الاصول العملية .

بنفس ذلك الدليل نقول بتقيد كفاية العمـل بالاحتياط بظرف عـــدم التمكن من (الاجتهاد والتقليد) .

بيانه : أن الاجتهاد والتقليد وردا مورد الاحتياط ، فلو عملنا بالاحتياط في كل مسئلة لم يبق مورد للعمل بالاجتهاد والتقليد ، بخلاف العكس فانّا لو عملنا بالاجتهاد والتقليد بقيت موارد لم يثبت من ادلة الاجتهاد حكمها الجزمي تكون تلك الموارد مسرحاً للعمل بالاحتياط .

وكذلك فالاحتياط وضع لتحصيل الحجة على اطاعة العبد، ومع الاجتهاد والتقليد يكونان هما الحجة لاطاعة العبد .

(وفيه) اولاً حكم العقل بحسن الاحتياط، الذي يستتبعه الحكم الشرعي (لانه في سلسلة العلل لا المعلولات كما لا يخفى) غير مقيد بشيء ، فكل ما احرز به الواقع – مع فرض أن احراز الواقع مطلوب على كل حال– يكون حسناً ومطلقاً بلا تقيد بشيء .

وثانياً : ما ذكر دليلاً للتقيد غير سليم

اما ورود الاجتهاد والتقليد مورد الاحتياط ، فهو لا يكون سبباً للتقيد لانه نظير المثبتين الذين لا يقيد احدهما الاخر وليس ذلك لأن الاحتياط غير كافٍ وانما هو اما لعدم تمكن كل الناس من الاحتياط ، او لعدم معرفتهم به، او لتضررهم بالعمل به ، او لنحو ذلك من أسباب .

واما أن الاحتياط وضع لتحصيل الحجة على اطاعة العبد ، ولا يبقى له موضوع بعد تمامية حجية الاجتهاد والتقليد ففي كلا المقدمتين اشكال (أما الاولى) فلأن الاحتياط لاحراز الواقع الذي لا يحرز بالاجتهاد والتقليد ، وليس للحجة فقط (وأما الثانية) فتمامية حجية الاجتهاد والتقليد لاتمنع عن حجة ثالثة في البين ، وما ذلك إلا من قبيل المثبتات التي لا تصادم بينها .

وهناك شبهات اخرى ذكرت ، او يمكن ان تذكر ولكن الاضراب عنها اولا لطول الكلام ، ولمعلومية اجوبتها من طي الاجوبة التي ذكرناها ولو هنها في انفسها .

فتبين من جميع ما ذكرناه أن الاحتياط طريق لاداء التكليف الشرعي نظير الاجتهاد والتقليد ، ولا أشكال فيه (تتمة) يصح التبعيض في اداء التكاليف الشرعية بين الطرق الثلاث بأن يحتاط المكلف في بعض المسائل ، ويجتهد في مسائل اخرى ، ويقلد في غيرها . لعدم الدليل على اكثر من لزوم سلوك احدى هذه الطرق على سبيل منع الخلو . ولم يقم دليل على لزوم اتباع حدها على سبيل القضية الحقيقية .

وهل يصح للمجتهد أن يقلد غيره ، لعله يأتي الكلام عنه مفصلاً في طي ما يأتي في المباحث .

[**مسئلة – ٢** – الاقوى جواز العمل بالاحتياط] كما سبق الكلام حوله مستوفى (مجتهداً كان) المحتاط (**أو لا**) أي، سواء كان قادراً على الاستنباط أو غير قادر أن أريد بـ (المجتهد) من له قدرة الاجتهاد ، ولو لم يجتهد في مسئلة مثلاً ، فيجوز لمن له قدرة الاجتهاد أن لا يجتهد ويعمل بالاحتياط ، كما يجوز لمن لا قدرة اجتهادية له أن يعمل بالاحتياط ، او سواء كان مجتهداً فعلاً في هذه المسئلة التي يحتاط فيها ، او لا يكون له اجتهاد فعلي في المسئلة التي يحتاط فيها ، فيشمل المجتهد غير المستنبط بعد في هذه المسئلة ، وكلا المعنيين محتمل وصحيح ، لما سبق من أن الاحتياط في عرض الاجتهاد والتقليد ، لا في طولها . فيجوز لمن اجتهد واطمئن بكفاية صلوة الجمعة أن يحتاط بالجمع بين الجمعة والظهر (اذا لم يكن الجمع في نظره خلاف الاحتياط) كما يجوز لمن له قدرة الاستنباط ولكن لم ينظر في الأدلة ليطمئن الى طرف واحد أن يحتاط في العمل .

(لكن يجب أن يكون) العامل بالاحتياط (عارفاً بكيفية الاحتياط) أما (بـ) طريقة (الاجتهاد او بالتقليد) وهذا الوجوب ارشادي عقلي من قبيل وجوب الطاعة ، وليس وجوباً مولوياً شرعياً ، وإنما يجب ذلك إما لأنه شرط عقلي ، او لأن الجهل بالكيفية مانع عن حصول الأمن من العقاب ، ولعل الثاني هو الأصح .

(وعليه) فلا يجب التقليد والاجتهاد اذا كان العامل بالاحتياط متيقناً بكفايته فطرياً كما هو واضح ، اذ مع التيقن يكون المؤمّن من استحقاق العقاب حاصلاً فلا يحتاج الى تحصيله . وهكذا الكلام في كيفية الاحتياط ، فلو ادركها بالفطرة وتيقن فلا يسئل عنه أيضاً . نعم مع الشك في أصل جوازه ، ار في كيفيته لا يكفي إلا الاجتهاد او التقليد .

وهل يصح الاحتياط في أصل الاحتياط (لافي الكيفية) الظاهر انه يصح ، وهو حسن عقلاً على (المسئلة) ، ومقتضاه ترك الاحتياط للاجماع على كفاية العمل بالاجتهاد او بالتقليد ، واختلاف الفقهاء في كفاية الاحتياط، فمقتضى الاحتياط العمل بما يكفي على جميع الاقوال وهو الاجتهاد أو التقليد. (لا يقال) كيف يصح الاحتياط الذي يكون مقتضاه ترك الاحتياط ، وهل هذا إلا المحال الذي يلزم من وجوده عدمه ؟ (فانه يقال) ليس كذلك ، فالاحتياط الاول هو في المسألة الاصولية ، والثاني في المسألة الفرعية ، توضيحه : اننا نقول : هل يكفي الاحتياط في الفروع ويكون المحتاط آتياً بالمكلف به ؟ .

(الجواب) مقتضى الاحتياط في المسألة الاصولية عدم الاحتياط في المسائل الفرعية للقول بعدم كفاية الموافقة الاحتمالية .

وهل يصح الاحتياط في كيفية الاحتياط ، الظاهر نعم ، لعدم وجود ما يحتمل مانعاً سوى الاشكالات الواردة على الموافقة الاحتمالية ، وهي غير واردة هنا ، اذ مع كون المسئلة محتاطاً فيها في أصلها ، فالموافقة التفصيلية غير ممكنة ، فلا يقدح الاحتياط في هذا الاحتياط . فيصح الاحتياط في كيفية الاحتياط حتى اذا اوجب هذا الاحتياط الثاني التكرار ، مثلاً في اشتباه القبلة الى جهتين إن اختلف الفقهاء في كون الاحتياط الاتيان بصلوتي الظهر والعصر معاً الى جهة ، ثم الاتيان بهما معاً إلى جهة ثانية ، وفي كون الاحتياط بالاتيان بالظهر الى الجهتين أولاً ، ثم بالعصر الى الجهتين ، ففي هذه المسئلة يصح الاحتياط ، بأن لا يعين أحدهما اجتهاداً او تقليداً ، وإنما يأتي بصلوتي الظهر الى جهتين ، ثم بالعصر الى جهتين ، ثم يأتي بالظهر والعصر معاً الى جهة ، وبالظهر والعصر معاً أيضاً الى الجهة الثانية .

[**مسئلة - ٣ -** قد يكون الاحتياط في الفعل كما اذا احتمل كون الفعل واجباً وكان قاطعاً بعدم حرمته] كالسورة ، وجلسة الاستراحة [وقد يكون

في الترك كما اذا احتمل حرمة فعل وكان قاطعاً بعدم وجوبه] كالدعاء بالفارسي في الصلاة مثلاً [وقد يكون في الجمع بين أمرين مع التكرار] كلمة (مع التكرار) مستغنى عنها ، لانها عين (الجمع بين أمرين) كما اذا لم يعلم ان وظيفته القصر او التمام] فيكرر الصلاة قصراً مرة ، وتماماً مرة أخرى .

(وأعلم) ان هذه الاقسام الثلاثة التي ذكرها المصنف (قده) غير منحصر الاحتياط فيها بالخصوص ، بل الصور المقصورة عشرة ، فالاحتياط اما في فعل واحد ، او فعلين فما زاد ، او ترك واحد ، او تركين فما زاد ، او في فعل وترك معاً ، وكل واحد من هذه الخمسة إما الاحتياط بكون بعمل مستقل ، او بعمل ضمني ، فالأقسام عشرة هي بالتفصيل كما يلي :

١ ــ الاحتياط في فعل واحد مع كون العمل مستقلاً كالدعاء عند رؤية الهلال .

٢ ــ الاحتياط في فعل واحد مع كون العمل ضمنياً كالسورة ، وكجلسة الاستراحة .

٣ ــ الاحتياط في اتيان فعلين أو أكثر مع كون العملين مستقلين كالصلاة الى أربع جهات مع اشتباه القبلة . وما أورده بعض الشراح على المصنف في تمثيله لذلك بالجمع بين القصر والاتمام (أجل انهما ليس تكرارا بخلاف الصلاتين التامتين ، القصريين مع اشتباه القبلة (في غير محله) اذ لو كان المراد بتكرار ــ المعنى الفلسفي ــ ففي مورد صلوتي ظهر الى جهتين ايضاً ليس تكراراً ، ولو كان المعنى العرفي المسامح فيه فصلوتين احداهما قصر والأخرى تمام يعتبر تكراراً ، الا ترى انه يصح عرفاً بل تجوز ان يقال (فلان كرر صلوته) او فلان حينما يأتي المنطقة الفلانية يكرر صلوته فيصلي قصراً وإتماماً وفيه تأمل) .

٤ ــ الاحتياط في اتيان فعلين او اكثر مع كون العملين ضمنيين كالعلم بوجوب الجهر ، او الإخفات .

٥ ـ الاحتياط بترك فعل واحد ، مع كون العمل مستقلاً كترك شرب التبغ .

٦ ـ الاحتياط بترك فعل واحد مع كون العمـــل ضمنياً . كالشك في بطلان الصلوة بـ (آمين) بعد الحمد وعدم البطلان ، فانه يحتاط بتركه .

٧ ـ الاحتياط بترك فعلين او اكثر مع كون العملين مستقلان ، كترك الخنثى الملابس المختصة بالرجال ، والمختصة بالنساء .

٨ ـ الاحتياط بترك فعلين او اكثر مع كون العملين ضمنيين ، كالاحتياط بترك (آمين) و (التكفير) اذا علم أن أحدهما غير المعين يبطل الصلاة .

٩ ـ الاحتياط باتيان فعل وترك آخر ، مـــع كون العملين مستقلين ، كموارد تردد الأمر بين الحيض والاستحاضة ، فتجمع بـــين تروك الحائض وأعمال المستحاضة .

١٠ـ الاحتياط باتيان فعل وترك آخر مع كون العملين ضمنيين ، كتردد الامر بين وجوب الصورة وبطلان الصلوة بآمين .

وقـــد تتكرر الاقسام لو أضفنا الى هذا التقسيم كون العمل الضمني في واجب ارتباطي ، او غير ارتباطي ، وكونه موجباً للتكرار كالتردد بين الجهر والإخفات ، ام لا كالتردد بين وجوب السورة او الجلسة ، والفرقة بين الشبهات البدوية والمقرونة بالعلم الإجمالي ، وبين الشبهات الموضوعية والحكمية الى ما هنالك من أقسام ربما تزيد على المأة (ولا يخفى) أن أحكام هـــذه الشقوق مختلفة ، فبعضها يجري البدائة فيها ، وبعضها يجب الاحتياط فيها ، وبعضها حسن ، مما يعلم تفاصيلها من مراجعة الأصول ويأتي كل واحـــد منها في غضون المباحث القادمة بمناسباتها .

[(**مسألة ـ ٤ ـ**) الأقوى جواز الاحتياط] حتى في العبادات [ولو كان مستلزماً للتكرار ، وأمكن الاجتهاد والتقليد] لمـــا مر بالتفصيل في المسئلة الاولى من أن الاحتياط في عرض الاجتهاد والتقليد لافي طولهما ،

وقد مر ما أورد على ذلك من ايرادات مع أجوبتها ، والمراد بـ (جواز) هو الاكتفاء الأخص من الجواز بمعنى الاباحة ، اذ لو كان المراد الجواز بمعنى الاباحة لم يكن ذكره مفيداً ، اذ في غير ما يحتمل كونه تشريعاً محرماً (كغير العبادات ، من الانشائيات ، والتوصليات الصرفة ، ونحوهما ، وكالعبادات بناءاً على عدم ورود إشكال التشريع) يجوز الاحتياط بلا اشكال .

نعم هنا كلام لم يسبق ذكره في مباحث الاحتياط ، وهو أن الاحتياط المستلزم للتكرار الكثير كماة ، وألف ، خصوصاً اذا كان في العبادات ـ كما لو استلزم تكرار صلوة واحدة ماة مرة ، أو ألف مرة ـ بدون ان يكون هناك داع عقلائي لهذا الاحتياط من اسهليته بالنسبة الى الاجتهاد لعدم وجود المقدار اللازم من الكتب الموجبة لصدق اليأس بعد الفحص ، او اسهلية بالنسبة الى التقليد لعدم وصلته الى المقلَّد ـ بالفتح ـ لكونه في سجن او نحو ذلك مثل هذا الاحتياط ربما يتأمل في جوازه التكليفي ، لطروّ عناوين محرمة على مثل ذلك غالباً ، ككونه طريقاً الى الوسوسة ، او هي الوسوسة نفسها ، او كونه موجباً لذهاب او ضعف اعتقاد بعض ضعاف الاعتقاد فيكون نوعاً من تسبب الافتتان في الدين المنهي عنه صريحاً في عدة روايات ، ونحو ذلك بالاضافة الى امكان صدق الاستهزاء بالأحكام الشرعية في بعض الموارد عليه ..

ولا ينافي ذلك الجواز الوضعي ـ بمعنى صحة العمل ـ لان ضم الفاسد الى الصحيح لا يفسد الصحيح مع كونهما غير مرتبطين بواحد خارجي ، اي كونهما ليسا جزئين لواجب ارتباطي . فتدبر .

[**مسئلة (٥)** في مسئلة جواز الاحتياط يلزم ان يكون مجتهداً او مقلداً] وذلك ليس [لأن المسئلة خلافية] اذ مسئلة تقليد الاعلم ، ومسئلة اصل وجوب التقليد خلافيتان ، ومع ذلك لا يقال انه يجب فيهما إما

الاجتهاد او التقليد لأن المسئلتين خلافيتان . فلو كانت المسئلة اجماعية لم يكن يجـوز الاعتماد عليه (للجاهل) اذ مجرد كون مسئلة اجماعية لا يبرر جواز الاعتماد عليه فيها في حصول الامن من استحقاق العقوبة لمن يجهل الحكم .

فاللازم أن يعتمد الشخص في جواز الاحتياط على أحد شيئين (احدهما) حكم العقل البات بصدق الطاعة والامتثال مع الاحتياط ، وعدم لزوم الجزم بالنية في صدق العبادة ، وعلى هـــذا يكون الجاهل بحكم المجتهد في تنجز اجتهاده عليه . (ثانيهما) أن يثبت له حجية قول مجتهد ، فيفتي له ذلك المجتهد بذلك .

ولعل نظر المصنف ـ قده ـ في هذه المسئلة ليس الى طريقية الاجتهاد والتقليد لهذه المسئلة ، وانما الى انه ليس مسئلة جواز الاحتياط من البديهيات التي لا تحتاج الى الاجتهاد والتقليد كما هي الحال عليـــه في المسئلة الآتية (السادسة) بل هي من المسائل النظرية التي يحتاج فيها الى أعمال الحجية من اجتهاد ، او نحوه ، او الرجوع الى قول العالم بعد ثبوت حجية قول العـالم للجاهل ، وصحة رجوع الجاهل الى العالم فطرة او عقلاً .

[**مسئلة (٦)** ــ : في الضروريات لا حاجة الى التقليد كوجوب الصلوة والصوم ونحوهما] لأن التقليد ليس اكثر من امارة جعلها الشارع حجة ، وجعل الحجية لا تكون إلا في ظرف الشك ، او مع أخـذ الشك موضوعاً ـ على تفصيل بين الاصول والامارات على القول (المشهور) ـ ومعلوم أن مع كون حـــكم ضرورياً لا يكون مورداً لجعـل التقليد ، فيكون خروج الضروريات خارجة عن أدلة التقليد بالتخصص لا بالتخصيص ، ولذا لم يقل المصنف (لا يجب التقليد) وانمـــا قال (لا حاجة الى التقليد) [وكذا لا حاجة الى التقليد [في اليقينيات] أي الاحكام التي حصل للمكلف اليقين ـ بمعنى انكشاف الواقع ـ فيها فإنها أيضاً لا تشملها أدلة التقليد ، وتكون خارجة بالتخصص لا بالتخصيص ، بنفس الدليل . والفرق بين (الضروريات)

و (اليقينيات) ـ كما قيل ـ أن الضروريات هي التي لم يختلف فيها اثنان ، فإن كان مما لم يختلف فيها اثنان من المسلمين سميت (ضروريات الدين) او (ضروريات الإسلام) كوجوب الصلوة والصوم ، وان صلوة الظهر في الحضر أربع ركعات ، وصلوة الصبح ركعتان ونحو ذلك وإن كان مما لم يختلف فيها اثنان من الشيعة سميت (ضروريات المذهب) او (ضروريات الشيعة) مثل الرجعة ، والعدل ، والامامة ، وحياة الامام المنتظر عليه الصلوة والسلام . و (اليقينيات) هي الأحكام التي يحصل للانسان اليقين بها سواء كانت مما لم يختلف فيها أثنان من المسلمين ، أم من الشيعة ، أم كان مثار الخلاف . كصلوة الجمعة عند بعض وصلوة الظهر يوم الجمعة عند آخرين ، ولذا قيل بين (الضروريات) و (اليقينيات) عموم مطلق ، فـ (اليقينيات) أعم مطلقاً ، و (الضروريات) أخص مطلقاً ، فكل ضروري يقين ، ولا كل يقين ضروري (وإن) كان قد يخدش ذلك ـ بالذهاب الى ان بينهما عموماً من وجه ـ بأن الضروري قد لا يكون يقينياً كبعض الضروريات التي لا يعلم بها بعض العوام علماً يقينياً ، مثل وجوب العدة ، وأن عدة الوفاة أربعة أشهر وعشراً في ضروريات الإسلام ورجعة الأئمة الاثنى عشر كلهم في ضروريات المذهب . ولعله ليس هذا القول بالبعيد ، وان كان الاول بالذهن آنس ، بعد عدم وجود دليل محكم على الفرق ، والأمر سهل بعد كونهما اصطلاحين طارئين والمعول على مقدار دلالة الأدلة . نعم في اليقينيات لا يكفي مجرد كونه يقينياً حجة على من ليست عنده بيقينية ، كمن لا يعلم يقيناً وعلماً قطعياً بوجوب العدة ، او برجعة كل الأئمة الاثنى عشر ولذا قيده المصنف بقوله (اذا حصل له اليقين) القطعي وإلا فاللازم عليه الاجتهاد والتقليد .

[وفي غيرهما] أي غير الضروريات واليقينيات من الأحكام الشرعية ، أي في المظنونات والمشكوكات ، والموهومات [يجب التقليد إن لم يكن] المكلف (مجتهداً) فإن كان مجتهداً عمل باجتهاده هذا (اذا لم يكن

الاحتياط ، وإن أمكن) الاحتياط (يختر) المكلف (بينه وبين التقليد) أي بين الاحتياط وبين التقليد ، وذلك ـ مع عدم العلم ـ يجب عقلاً على على المكلف تحصيل المؤمّن عن العقاب ، وليس ذاك إلا في التقليد ، او في الاجتهاد ، او في الاحتياط على ما مرت تفاصيل أدلتها .

(**مسئلة ـ ٧ ـ** عمل العامي) الذي ليس قادراً على الاجتهاد (بلا تقليد ولا احتياط باطل) ـ اشكل بعض من المحشين على العروة هنا على كلمة (باطل) بأن العمل إن طابق الواقع كان صحيحاً ، وتفصيل الكلام في ذلك : هو ان العمل في الشرعيات يجب أن يستند الى حجة تكون مؤمّنة للعامل عن العقاب ، والذي يؤمّن ذلك إما الاحتياط ، او الاجتهاد ، او التقليد ، وحديث مطابقة الواقع وعدمها يناسب العقاب الواقعي وعدمه ، لا الأمن من العقوبة ، اذ الذي عمل عملاً من غير الطرق الشرعية الثلاثة ، وكان في الواقع عمله موافقاً ، فما الذي يؤمن له عن العقاب ؟ لذا إن كان مراد المصنف من (باطل) أنه لا يكفي هذا العمل في مقام صدق الامتثال والامن من العقوبة ، وأن العقل يلزم بإعادته فهو صحيح ، لكن ظاهر (باطل) لا يساعد على ذلك ، اذ المتبادر من كلمة (باطل) في الرسالة العملية هو البطلان على نسق سائر كلمات (باطل) في الموارد المختلفة في الطهارة والصلوة ، والحج ، والصوم وغيرها مثل (التوضيء بالمضاف باطل) و (الصلوة بلا طهارة باطل) و (الصوم بلا نيّة باطل) و (الحج بلا ركن باطل) ونحو ذلك (اللهم) الا ان يقال بموضوعية هذه الطرق الثلاثة ، لا بطريقتيها الصرفة ، او لا أقل من القول بالمصلحة السلوكية فيها ، آنذاك يصح إطلاق (باطل) لكن الظاهر انها طرق صرفة لظاهر الطريقية ، والموضوعية ، والمصلحة السلوكية خلاف الظاهر لا يعاد إليهما إلا بدليل آخر غير دليل جعل الطريق .

إذن : عمـل العامي بلا احتياط ولا تقليد لا يكتفى به ، بل يجب على العامي إعادته او تصحيحه ، فلو انكشف مطابقة العمل للواقع او لحجة ظاهرية من الاجتهاد ، او الإحتياط ، او التقليد ، من مجتهد كان حين العمل يجب عليه تقليده ، او حـين الانكشاف ، او كليهما فهل يكتفي به ، في الكلام اطراف نذكرها عند شرح المسئلة السادسة عشرة انشاء الله تعالى .

(**مسئلة ـ ٨ ـ** التقليد هـو الالتزام بالعمل بقول مجتهد معين ، وإن لم يعمل بعد ، بل ولو لم يأخذ فتواه ، فإذا أخذ رسالته والتزم بالعمل بما فيها كفى في تحقق التقليد) .

في المسئلة أطراف من الكلام ، أحدها في حقيقة التقليد ومعناه ، وآخر في ثمرة النزاع وثالث في انه هل يجب تعيين المقلَّد ـ بالفتح ـ ام لا ؟ .

الطرف الأول : اختلفت عبارات الفقهاء في هـذه المسئلة ، وأرجع المستمسك ذلك الى الخلاف في محض التعبير ، ونقل عن القوانين ان مراد الجميع العمل ، لكن الذي ينبغي أن يقال : أن المسئلة محل خلاف والثمرات المترتبة على كل قول أيضاً تختلف باختلاف الأقوال ، وخلاصة الاقوال التي ربما ترجع غيرها الى بعضها أيضاً ـ كما قيل ـ ثلاثة :

القول الأول : أنه التقليد هو الالتزام ، وهو الذي ذهب إليه الماتن ، وبعض المعاصرين الذين لم يذكروا حاشية على هذه المسئلة .

القول الثاني : ان أخذ قول الغير ورأيه للعمل به في الفرعيات ، وهو صاحب الفصول وتبعه صاحب الكفاية .

القول الثالث : انه العمـل نفسه استناداً الى رأي الغـير ، وهو القول (المشهور) بين المعاصرين ، ومن قاربنا عصورهم والمعقول عن بعض الأساطين أيضاً (ولعل) مرجع القولين الأولين الى واحد تحقيقاً او تقريباً (وليس) المهم بيان من قال بهذه الاقوال ، انمـا المهم بيان أدلتها والمختار منها .

فنقول : المختار هو القول الثالث وفاقاً لمعظم المعاصرين المحشين على العروة وغيرهم وإليه ذهب أخي الاكبر وما يستدل به لذلك أمور :

الأول : أن التقليد ـ بهـــذه اللفظة ـ حيث لم يرد إلا قليلاً في بعض الروايات مثل (فمن قـلد من عوامنا) و (فللعوام ان يقلدوه) و (قلدتك ديني) ونحوها فـلا يلزم الدوران مدار التقليد بالمعنى المصدري ، لنرى ماذا يكون المنصرف إليه المعنى المخصوص اذا كان الانصراف أوجب الغيرية مع المعنى اللغوي ، أو العرفي ، فمثلاً : لو فرضنا أن كلمة (التقليد) بالمعنى المصدري يكون منصرفاً الى (الالتزام بالعمل بقول الغير) أو (أخـذ قول الغير للعمل) او نحوهما لا يجب الركون الى ذلك ، لعدم الملزم لذلك من آية او رواية او معقد إجماع كاشف عن موافقة المعصوم ، او دليل عقل ملزم . و (يقلدوه) و (قلدتك) و (قلـّد) بالمعنى الماضوي والمستقبلي الوارد في الروايات لا ينصرف إلا الى العمل ، فمعنى (قلدتك ديني) هو ان أعمالي التي أعملها أجعلها قلادة في رقبتك اربطك بها ، وليس معناه أن التزامي بالعمل برأيك اجعل هذا الالتزام قلادة في عنقك ، ولا أن (أخذي بقولك) بالمعنى المصدري ـ لا بمعنى اسم المفعول الذي هو العمل ـ اجعله قلادة في رقبتك ومثله (قلد) في الرواية الثانية .

وكذلك (فللعوام ان يقلدوه) ظاهره أن يعملوا بآرائه ، لا أن يلتزموا بالعمل ، او يأخذوا بقوله للعمل .

نعم يصدق (التقليد) و (قلدوه) و (قلدتك) و (قلـّد) ونحوها من مشتقاتها على الملتزم بالعمل بقول الغير ، وعلى الآخذ بقول الغير للعمل ، بعنوان مجاز المشارفة ونحوه لا بعنوان الحقيقة المتبادر إليها اللفظ .

كما انه ليس بالبعيد لو يقال بأن الملتزم بالعمل بقول مجتهد ، وقد سبق له العمل في مسائل أخرى يصدق على هـذا الالتزام التقليد ، وكذلك يصدق

على الأخذ بقول الغير للعمل (وقد سبق ذلك العمل في مسائل أخرى) انه تقليد ، وإن كان ربما يخدش في ذلك بأنه نوع مجاز .

والحاصل : أن مشتقات (التقليد) الواردة في الروايات كـ (قلد) ، و (يقلدوه) و (وقلدتك) ظاهرة في العمل ، وإن قلنا بعدم ظهور (التقليد) بالمعنى المصدري في العمل ، والغريب من (فقه الشيعة) قوله (ليس في شيء من الأدلة أخذ عنوان التقليد موضوعاً للحكم ، إلا في رواية ضعيفة عن التفسير المنسوب الى العسكري عليه السلام) . فالرواية التي ذكر فيها التقليد لا تنحصر في واحدة ، وقد ذكرنا موارد ورد ذكر التقليد (بهذا الاشتقاق) فيها ، كما أن التفسير رواياته ليست ضعيفة ، وقد أسلفنا في شرح المسئلة الأولى اعتبارها .

الثاني : الآيات والروايات والإجماع والعقل التي استدللنا بها في شروح المسئلة الأولى على جواز التقليد (من غير مشتقات التقليد) كلها ظاهرة في تبعية الغير في رأيه ، الظاهرة هذه في العمل ، لافي الالتزام وحده ، ولافي أخذ قول الغير وحده فقوله تعالى (لعلهم يحذرون) ظاهر الحذر العمل ، لا الالتزام ، فلو قال رجل لآخر احذر الأسد كان معناه فرّ من الاسد ، وليس معناه التزم بالفرار ، او خذ هذا القول لتبني عليه الفرار ، نعم هذان من المقدمات القريبة .

وقوله تعالى (فتبينوا) في آية النبأ ، مفهومه عدم التبيين المراد به العمل على طبق قول العادل ، لا الالتزام بالعمل ، ولا الأخذ للعمل .

وقوله تعالى (واذا قيل لهم تعالوا الى ما أنزل الله والى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آبائنا ، او لو كان آباؤهم لا يعلمون شيئاً ولا يهتدون) مفهومه لو كان الآباء يعلمون شيئاً ويهتدون جاز العمل بها ، لا انه جاز بمجرد الالتزام بها ، او بمجرد أخذها للعمل ، لأن المقصود بالمجيء هو العمل ، لا مجرد الأخذ او الالتزام .

وقوله تعالى (واذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله ، قالوا بل نتبع الخ) . فالاتباع الذي وقع موقع الخلاف هو العمل ، لا الالتزام كما لا يخفى .

وهكذا بقية الآيات...

أما الروايات الواردة التي فيها عمن آخذ ؟ وقول من أقبل ؟ وعلى من اعتمد ؟ ونحوها فالمقصود منها هو العمل برأى من ، ونحو ذلك لأن مجرد الاخذ ، والقبول ، والاعتماد ليس تقليداً .

وأما الاجماع العملي والقولي فقد قام بقسميه على العمل براى الفقيه الجامع للشرائط ، لا مجرد الاخذ بقوله ، او الالتزام برايه .

وكذلك دليل العقل دل على لزوم متابعة الجاهل للعالم الموثوق بقوله ، والمتابعة هي العمل ، لا مجرد الالتزام ، او الاخذ .

الثالث : أن التقليد حسب معناه اللغوي هو جعل الغير ذا قلادة ، وهذا المعنى يناسب العمل اذا كان التقليد في الفروع ، لانه يجعل اعماله قلادة في عنق مقلده ــ بالفتح ــ بأن يجعل المفتي هو المتحمل لثقل ووزر العمل بجهة فتواه .

وقد اشير الى ذلك في روايات متعددة في ابواب مختلفة من كتاب القضاء في الوسائل والمستدرك ، وبالخصوص ابواب آداب القاضي ، وابواب ان من افتى بغير علم فعليه وزر من عمل به ونحوهما .

ومن تلك الروايات الرواية المعروفة في ربيعة الرأى ، المروية في الوسائل عن ابن ابي عمير عن عبد الرحمن بن الحجاج قال :

« كان ابو عبدالله ــ ع ــ قاعداً في حلقة ربيعة الرأى ، فجاء اعرابي فسأل ربيعة الرأى عن مسألة فاجابه ، فلما سكت قال له الاعرابي اهو في عنقك ؟ فسكت عنه ربيعة ولم يرد عليه شيئاً ، فاعاد المسألة عليه فاجابه

بمثل ذلك ، فقال له الاعرابي : اهو في عنقك ؟ فسكت ربيعه فقال ابو عبد الله – ع – : هو في عنقه قال أو لم يقل ، فكل مفت ضامن » .

بتقريب : أن المفتي ضامن لعمل من يعمل بفتياه ، لا بالتزام مجرد عن العمل ، او بأخذ القول المجرد عن العمل ، اذ معها يضمن أي شيء ؟

ولو سلمنا أن نفس الفتوى – بنفسها – لها وزر حتى ولو لم يعمل بها ، فما معنى الضمان ؟ ولا ضمان إلا اذا تحمل المفتي وزر شخص آخر . فتدبر هذا ذا كان التقليد في الفروع – الذي هو مفروض الكلام – اما ان كان التقليد في الاعتقادات من اصول الدين واصول المذهب ، فالتزام المقلِد – بالكسر – هوالذي يوجب التبعة على المقلَّد – بالفتح – كما لا يخفى ، لكنه غير مفروض البحث ، فالبحث عن التقليد الواجب (وهو في الفروع) وذاك في التقليد المحرم .

الرابع : ان عمدة الدليل في باب وجوب التقليد هو بناء العرف والعقلاء ، وهما انما يكون في العمل لا غير ، فالعرف والعقلاء يوجبون على الجاهل العمل برأي العالم ونظره ، لا الالتزام به او أخذ قوله مجردين عن العمل . فالوجود العلمي للفتيا ، والوجود الكتبي لها ليس هو بناء العرف والعقلاء في باب التقليد ، (نعم) هما من مقدماته ولوازمه غالباً .

وأما ما استدل به او يمكن ان يستدل به ، للقولين الاولين فامور :

أولاً – أن مدرك لزوم التقليد هو الاخبار الارجاعية التي ارجع فيها الأئمة الطاهرون عليهم السلام الشيعة الى العلماء ، وفي كلها اوجلها كلمة (عمن آخذ) (من اراجع) (قول من اقبل) ونحوها كصحيحة احمد بن اسحاق وفيها (من اعامل ، وعمن آخذ ، وقول من اقبل) وخبر ابن يقطين (افيونس بن عبد الرحمن ثقة آخذ منه ما احتاج من معالم ديني) ؟ وخبر

علي بن المسيب (فممن اخذ معالم ديني) ، وفي حسنة عبد العزيز بن المهدي (فآخذ معالم ديني عن يونس مولى آل يقطين) وفي التوقيع الشريف (واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا) الى غير ذلك من الاحاديث، وهذه بظاهرها تدل على أن اللازم على الشيعة قبول قول راوي الحديث ، والاخذ عنه ، والمعاملة معه وهل هذه إلا التقليد؟ ويؤيده ما في بعض روايات أخر من التعبير في مكان الاخذ (بالتقليد) مما يفهم منه أن المراد بالأخذ هو التقليد ايضاً ، مثل ما عن تفسير العسكري (فللعوام أن يقلدوه) ونحوه .

(والحاصل) أن الروايات التي يفهم منها التقليد عبرت كثيراً بـ (الأخذ) ونحوه فيكون التقليد هو الأخذ .

(وفيه) اولاً مع وجود لفظة (التقليد) في عدة موارد ، الظاهرة في نفس العمل ، لا مجرد الأخذ لم لا يكون ذلك قرينة على ارادة العمل من (الأخذ) ايضاً ، ولماذا يعكس الامر فيجعل وجود (الأخذ) قرينة على ارادته من لفظة (التقليد) ايضاً .

وثانياً ـ الظاهر المتبادر من كلمة (الأخذ) في هذه الروايات مع ملاحظة ما قبلها وما بعدها هو الأخذ العملي ، لا الاخذ القولي ، فإنه يقال لمن عمل برأي الطبيب وشوفي انه أخذ بقول الطبيب فشوفي ، بل لعل حمل (الأخذ) على الالتزام ، او التعلم يحتاج الى أعمال نوع من المجاز والتوسع ، ويوجد نظير ذلك في الاحاديث مثل قولهم عليهم السلام (خذ بما اشتهر بين اصحابك) و (خذ ما وافق الكتاب) (أو ما خالف العامة) ونحوها مما لا ريب في أن المراد بالأخذ هو العمل .

وثالثاً ـ أن عمدة مدرك لزوم التقليد انما هو الدليل العقلي الذي يعرف منه لزوم العمل ، لا الأخذ ، او الالتزام .

الأمر الثاني : أن (الاجتهاد والتقليد) أمران متقابلان ، لان الاجتهاد

هو اخذ الحكم من مدركه ، والتقليد هو أخذ الحكم عن الغير لا عن مدركه، فكما أن الاجتهاد متقدم على العمل ، كذلك التقليد ، قضاءاً لقانون التقابل

(وفيه) أولاً : ليس النسبة بين الاجتهاد والتقليد هو التقابل ، وإنما النسبة هي الترادف في الحجة نظير ترادف الاسم والفعل والحرف في كون كلها (كلمة) ، ولا شك في أن المترادفات في شيء تختلف سائر خصوصياتها ولوازمها وإحكامها نظير اختلاف خصوصيات ولوازم واحكام الاسم والفعل والحرف .

وثانياً — على فرض كون النسبة بينهما التقابل ، انه لم يدل دليل على انه تقابل بهذا المعنى ، نعم هما متقابلان على نحو تقابلهما للاحتياط الذي هو عنوان للعمل بلا إشكال .

وثالثاً — انه قد يفرق بين (الاجتهاد) و (التقليد) بأن استناد العمل الى الاجتهاد لا يمكن أن يصدق بدون سبق الاجتهاد ، بل لا يمكن ان يتحقق ، بخلاف استناد العمل الى التقليد فإنه يتحقق ويصدق مع تلون العمل بلون تبعية الغير في حال العمل ومع العمل بلا تقدم وتأخر كما لا يخفى .

الأمر الثالث — لزوم الدور في العبادات مثلاً صلوة الجمعة مشروعيتها متوقفة على التقليد ، فلو كان التقليد منتزعاً ومتأخراً بالطبع ، (لأن المنتزع عن الشيء متأخر عنه) عن العمل لزم الدور ، وبتقرير آخر : مشروعية صلوة الجمعة متوقفة على التقليد ، فإذا توقف التقليد على اتيان صلوة الجمعة المشروعية كان دوراً .

(وفيه) أن مشروعية صلوة الجمعة لا تتوقف على التقليد ، وإنما تتوقف على العلم بمشروعيته ، ويكفي في العلم بها العلم بفتوى الفقيه الجامع للشرائط ، فالعامي بعد ما حصل له العلم بأن الفقيه الجامع للشرائط أفتى بوجوب صلوة

الجمعة صارت صلوة الجمعة مشروعة اتيانها عنده ، ولكن لايسمى بعد مقلّداً ، لأنه لم يعمل شيئاً ، فأذا صلى صلوة الجمعة سمّي مقلّداً ، وكان اتيانه للصلوة تقليداً أي استناداً للغير .

الأمر الرابع ـ ما في الكفاية والفصول من انه لا وجـــه لتفسير التقليد بالعمل ، ضرورة سبق التقليد على العمل ، وإلا كان العمل بلا تقليد .

(وفيه) لا يجب سبق التقليد ، ولا يكون العمل معه بلا تقليد ، نظير الشرائط المقارنة ، كالستر ، والقبلة ، والقيام ، ونحوها للصلوة . وانما ـ كما اسلفنا ـ العمل المستند الى فتوى الغير هذا بنفسه تقليد .

(والحاصل) ان التقليد ـ في الفروع الذي هو محل الكلام ـ انما هو هو العمل استناداً الى فتوى الغير ، والالتزام بالعمل ، وأخذ الرسالة ، او آخذ نفس الفتوى والعلم بهـا ، ونحوها كل ذلك مقدمات للتقليد لا نفسه ، وإن عبر عن ذلك بالتقليد كان بنوع من التوسع والمجاز .

وهنا تفصيل ذكره بعض المعاصرين في حاشيته على العروة وهو ان التقليد (هو الاستناد الى فتوى الغير في العمل ، ولكنه مع ذلك يكفي في جواز البقاء على التقليد او وجوبه تعلم الفتوى للعمل ، وكونه ذاكراً) .

وعلله تلميذه في تقريراته بمـــا نصه : (هو ان الأدلة اللفظية تشمل باطلاقها جواز العمل بفتوى الفقيه بعـد موته فيما إذا رجع العامي إليـه في حياته بتعلم فتواه من رسالته أو غيرها للعمل بها . فمات الفقيه قبل العمل ، لأن عمله بها وبقائه على الاستناد إليها بعد موته كعمله بها حال حياته في انه جرى على ما يقتضيه رجوعه السابق . وإما وجه التقييد بكونه ذاكراً لها فهو انه اذا نسي الفتوى رأساً بحيث احتاج الى المراجعة الى رسالة الميت . ثانياً يكون ذلك رجوعاً ابتدائياً الى الميت لا جرياً على الرجوع السابق) .

(وفيه) ان التقليد عرفاً له مفهوم واحد غير منقسم الى اثنين ، فإن كان معناه الالتزام فهو في كل مكان ، وإن كان هو العمل فهو أيضاً في كل مكان .

ثم التقييد بكونه ذاكراً للفتوى اشبه ما يكون بالاستحسانات التي لا تبنى الأحكام الشرعية عليها . (وما أبعد) ما بينه وبين آخر من المعاصرين اذا احتاط بالعمل بعد موت المجتهد بخصوص المسائل التي عمل بها في حال حياته بعد الاعتراف بصدق التقليد على أخذ الفتوى للعمل وإن لم يعمل بعد . ولا يخفى ما فيه أيضاً .

كما أن ما ذكره السيد الشاهرودي في الحاشية من أن الاحوط عدم العدول مع الالتزام وعقد القلب وأخذ الرسالة ما لم يجب العدول ، بعد اعترافه بأن (الظاهر عدم تحقق التقليد بشيء من ذلك) فيه نظر ، لأنه إن لم يتحقق التقليد بالالتزام ونحوه ، فلا يتحقق موضوع العدول (وما يحتمل) من الفرق في صدق العنوانين (التقليد) و (العدول) وعدم تلازم صدق العدول لسبق صدق التقليد (ففيه) أن العرف شاهد على خلافه .

الطرف الثاني : في ثمرة النزاع بين القولين . وهي تظهر في مسائل عدة (منها) جواز العدول وعدمه ، فمن قال بأن التقليد هو الالتزام لم يجوز بمجرد الالتزام بالعمل بفتاوي فقيه العدول منه إلى فقيه آخر ، ومن قال انه العمل أجاز ذلك ، لانه بالالتزام لم يتحقق منه تقليد ، فلا يتحقق موضوع العدول . على القول بعدم جواز العدول .

(ومنها) جواز البقاء على تقليد الميت ، او وجوبه ، فعلى القول بالالتزام يكفي صدقه في البقاء كونه ملتزماً بالعمل بفتاوي الميت حال حياته ، وعلى القول بالعمل لا يكفي ذلك في البقاء .

وما فصل به في هاتين الثمرتين مما لازم اسقاط ثمرتيهما ذكرنا ما فيه من المناقشة ، لأن التقليد حقيقة واحدة غير قابلة للتبعيض ، وليس في المقام

أدلة مختلفة حتى من أجلها نلتزم بتبعضه ففي مقام نقول انه العمل ، وفي مقام نقول أنه الالتزام .

وهناك ثمرات اخر تظهر من مطاوي المباحث .

الطرف الثالث : هل يجب تقليد مرجع واحد ، أم يجوز تقليد عدة مراجع كلهم أهل للتقليد ؟ لاشك أن الكلام في فرض وجود أكثر من مرجع وامكان تحصيل فتوى أكثر من مرجع ، لوضوح أنه مع انحصار المرجع في واحد ، او انحصار من يتمكن المقلد من تحصيل فتواه في واحد لا يبقى مجال لهذا الكلام .

نعم في مثل زماننا هذا الذي من الله تعالى على العباد بمراجع متعددين كلهم أهل للتقليد وإمكان تحصيل فتاويهم لوفود الرسائل العملية والحواشي على العروة وكثرة الوكلاء لهم في كل مكان فهل يجب تقليد مجتهد معين وأخذ جميع الأحكام عنه دون غيره ، ام يجوز التبعيض .

فهنا مسائل (أحدها) هل يجب تعيين المرجع الواحد ، بمعنى عدم جواز التبعيض في المسائل ، ويأتي البحث عنها في شرح المسئلة الثالثة والثلاثين انشاء الله تعالى (ثانيها) هل يجب التعيين بمعنى عدم جواز العدول وسيأتي البحث عنها عند المسئلة الحادية عشرة والمسئلة الثالثة والثلاثين انشاء الله تعالى (ثالثها) هل يجب تعيين مرجع التقليد بأن يعرف من الذي يقلده بصور المعرفة العرفية الكافية لنسبة الفتوى الى شخص بأن يعرف انه يقلد ــ مثلاً ــ السيد محمد كاظم اليزدي ، أم يجوز التقليد بدون هذا المقدار من المعرفة أيضاً، بأن وجد رسالة عملية لايعرف انها لمن ، ولكن علم ــ بطريقة ــ جواز تقليد صاحب هذه الرسالة (الظاهر) جوازه ، لتصادق الأدلة على مثله ، فعمدة الأدلة في باب التقليد وهو بناء العقلاء إنما استقرت على رجوع الجاهل الى العالم ، لرفع الجهل ، ويتحقق الرجوع ، ورفع الجهل بهذا المقدار .

ويمكن تنظير ذلك بما لو وجد رجل في زمان الاشخاص الذين وردت الارجاعات إليهم من المعصومين عليهم السلام ، كيونس بن عبد الرحمان ، والعمري وابنه ، ونحوهم وجد حديثاً على ورقة يعلم إنه بخط أحدهم ولا يعلمه بعينه ألا يكتفي العقل والعقلاء في مثله بكفاية العمل بهذا الحديث المجهول الكاتب المحصور فيمن يجوز الأخذ منه ؟

وربما يناقش في ذلك ببعدها عن الانس ، ومخالفتها لسيرة الصالحين من المؤمنين (والجواب) أن البعد من الانس لا يقاوم صدق الادلة عليه ، ومخالفتها للسيرة من أجل ندرة اتفاق مثل ذلك ، لا لأجل عدم صحته .

مع أن التقليد ليس سوى طريق الى معرفة الأحكام والعمل بها ، ومقتضى الطريقة كفاية ذلك .

رابعها – هل يجب التعيين بمعنى عدم جواز الترديد في المسئلة الواحدة أم لا يجب قال في المستمسك في المقام (ومنه يظهر ضعف أخذ التعيين للمجتهد في مفهوم التقليد ، إلا أن يكون المراد به ما يقابل للترديد ، فإنه حينئذ لا بأس به ، اذ الفرد المردد ليس له خارجية كي يصلح ان يكون موضوعاً للحجية او غيرها من الأحكام . وان اختلف المجتهدون في الفتوى فلما امتنع ان يكون الجميع حجة للتكاذب الموجب للتناقض ، ولا واحد معين لانه بلا مرجح ولا التساقط والرجوع الى غير الفتوى لانه خلاف الاجماع والسيرة ، تعيّن ان يكون الحجة هو ما يختاره فيجب عليه الاختيار مقدمة لتحصيل الحجة) ، وفيه مواقع للتأمل تنكشف بالتفصيل التالي .

فانه قد يكون ذلك في ظرف اتفاق الفتاوى ، وقد يكون مع اختلاف الفتاوي .

فإن كانت الفتاوي متفقة ، كما لو كان مجتهدان يقولان بوجوب صلوة الجمعة ، فهل يجب على المقلّد اختيار احدهما المعين لتقليده في هذه المسئلة

أم يكفي له الاتيان بصلوة الجمعة اعتماداً على قول أحدهما لا على التعيين ، ظاهر المصنف لزوم التعيين لاطلاق قوله (بقول مجتهد معيّن) وهو ظاهر جمع من المعاصرين الذين لم يعلقوا على هذه الفقرة من المتن ، وعلل ذلك السيد الحكيم (قده) في كلامه الانف (بأن الفرد المردد ليس له خارجية كي يصلح ان يكون موضوعاً للحجة او غيرها من الأحكام) ومراده بهذا الكلام مورد اتفاق التفادي لقوله بعد ذلك مباشرة (وان اختلف المجتهدون في الفتوى فلما امتنع الخ) .

لكن الظاهر كفاية الاستناد في مقام العمل الى أحدهما لا على التعيين ، وفاقاً للأخ الاكبر وآخرين لوجود المقتضي وعدم المانع (أما المقتضي) فهو صدق رجوع الجاهل الى العالم في مثله ، وعمدة الدليل في باب التقليد وهو بناء العقلاء انما هو على رجوع الجاهل الى العالم لرفع الجهل ، ولا مدخلية للتعيين في رفع الجهل كما لا يخفى ، بل عدم لزوم التعيين هنا اولى من الثالث الذي قلنا فيه بالكفاية . وليس في الأدلة اشارة ولا تلميح الى التعيين (وأما عدم المانع) فلأن ما ذكر مانعاً لا يصلح للمانعية ، لأن عدم الخارجية للفرد المردد لا يسلبه إلا أهلية حمل الأمور الخارجية عليه ، فالرجل المردد بما هو مردد لا يكون زوجاً ، ولا يكون مديوناً ، ولا يكون قاتلاً ، ونحو ذلك أما حمل أمر معنوي عليه مثل الحجية ، والاستناد ونحوهما فلا اشكال فيه ، كيف وهو امر معنوي ، وله تقرر أصيل في المعنى ، فوعاء الفرد المردد هنا، ووعاء الحجية والاستناد واحد ، وما دام لهما جامع لفرض اتفاق الفتويين ، فأي مانع في حمل أحدهما على الآخر .

فأي مانع يتصور لو قلنا ـ في الفرض الآنف ـ بأن صلوة الجمعة حجة على هذا المقلّد ، او قلنا بأنه يجوز استناد هذا المقلّد في صلوة الجمعة الى رأي أحد هذين المجتهدين لا على التعيين ، بحيث انه لا يأخذ بخصوص هذا بعينه ، ولا بخصوص ذاك بعينه .

تماماً نظير الحجية والاستناد في الخبرين المتفقين في المضمون ، وكل واحد منهما بحد ذاته حجة ، وهل يلتزم في مثله بلزوم الاستناد الى واحد معين ، لأن المردد لا خارجية له كي يصلح ان يكون موضوعاً للحجية او غيرها من الأحكام ؟

نعم : ربما يحتمل بأن ورود مثل (انظروا الى رجل منكم) وغيره في الأخبار الإرجاعية يستشم منها لزوم الرجوع الى الواحد ، لأن تنوين الرجل هو تنوين الوحدة ، بمعنى (رجل واحد) . ولا أقل من احتمال ذلك ، فيدور الأمر حينئذ بين التعيين والتخيير ، وأصل التعيين يوجب تعيين مرجع التقليد .

(لكن فيه) أولاً تنوين (رجل) تنوين التمكن لا تنوين الوحدة ، (أولاً) لندرة استعماله ، وثانياً للظهور العرفي ، فهل يستفيد العرف الفارغ الذهن عن ما قيل او يقال في ذلك اذا ألقي عليه مثل هذه العبارة (انظروا الى رجل منكم) انه يلزم الوحدة دون الإثنينية في المسؤل عنه ؟

فالاحتمال ليس احتمالاً عرفياً حتى يعتنى به ، وعلى فرضه ، فاصل التخيير محكم بعد اطلاقات الأدلة ، وخلوها عن ذكر ذلك ، مع غفلة عامة الناس عن مثله ، مضافاً الى الدليل العقلي في الباب الذي يصدق مع الرجوع الى المردد (اذن) فلا اشكال — مع اتفاق الفتاوي — في عدم لزوم التعيين ، والاستناد الى فتوى فقيه معين . ولا يختلف في ذلك أن يكون الفقيهان متساويين في العلمية ام مختلفين وكان بينهما عالم واعلم كما لا يخفى .

أما مع اختلاف الفتاوي ، كما لو ذهب أحد المجتهدين الى وجوب صلوة الجمعة والآخر الى وجوب الظهر ، فاختار في المستمسك ان الحجة هو ما يختاره المقلد من الفتويين — كما اسلفنا — بتقريب ان الحكم حينئذ دائر مدار خمسة أمور أربعة منها باطلة فيبقى الخامس (الاول) كون الفتويين كليهما حجة ، وهو موجب للتناقض والتكاذب (الثاني) كون احدهما المعين

حجة دون الآخر ، ولا دليل عليه (الثالث) كون احدهما المردد حجة ، ولا وجود خارجي له (الرابع) التساقط والرجوع الى غير الفتويين من الاجتهاد ، او الاحتياط ، وهو مخالف للاجماع والسيرة (الخامس) أن يكون الحجة هو ما يختاره المقلد منهما . وبنى على ذلك المرحوم الحكيم (قده) لزوم الالتزام في مثله لانه قال : (وليس الاختيار الا الالتزام بالعمل على طبق احدى الفتويين او الفتاوي بعينها) وفرع على ذلك كون الالتزام في ما نحن فيه مقدمة للتقليد لا عينه .

وأشكل عليه في (فقه الشيعة) أشكالاً قرره بتفصيل وحاصله :

ان المراد بالحجية التخييرية إن كان التعبد بالجامع الانتزاعي فذاك لا يخلو من الدوران بين الوجوب والتحريم ، او بين الوجوب والتحريم وبين الإباحة ، او بين وجوب شيء ووجوب آخر كالجمعة والظهر ، والاول غير معقول لعدم خلو المكلف من الفعل والترك فلا يعقل البعث نحوه ، والثاني لا اثر له اذ هذا لا ينفي احتمال الحكم الاقتضائي ، والثالث غير مفيد اذ مرجعه الى الاحتياط ، لا التخيير .

وإن كان المراد بالحجية التخييرية حجية كل واحدة مشروطة بعدم الالتزام بالأخرى ، فهو غير معقول مطلقاً ، لأن لازم التعبد بالمتناقضين فيما اذا لم يلتزم بشيء منهما .

وإن أريد بالحجية التخييرية لزوم الالتزام بإحدى الفتويين لتكون حجة تعيينية بعد الالتزام بها ، فلا دليل عليه ، لأن الإجماع لو تم على حجية احدى الفتويين فانما هو على عدم لزوم الاحتياط على العامي فقط ، وإن هذا من لزوم الالتزام بالفتوى قبل العمل .

هذا خلاصة ما ذكره كتاب (فقه الشيعة) في ردّ الحجية التخييرية .

ثم قال : « وبما ان أدلة جواز التقليد قاصرة الشمول للمتعارضين يتعين

عليه الاحتياط ، فلا بد في جواز العمل بإحدى الفتويين من التماس دليل آخر ، وليس في المقام إلا دعوى الاجماع وقد عرفت حالها » .

والتحقيق ان يقال :

أولاً – يمكن الالتزام بالحجية بالفرد المردد ، كما التزمنا بمثله في الفتويين المتوافقتين ، والكلام هنا نفس الكلام هناك ، والدليل والجواب ، نفس الدليل والجواب ، بفارق واحد ، وهو أن لازم ذلك صحة العمل بأي واحدة منهما ، ولازم هذا حجية كل واحدة ، ولازم لزوم التناقض يجعل الحجية لكليهما وهما متخالفتين . وسياتي البحث عن ذلك في شرح المسئلة الثالثة عشرة عند الكلام في تقليد المجتهدين المتساويين في الفضيلة انشاء الله تعالى وانه لا يلزم من ذلك التناقض .

وثانياً – أن التساقط في الدليلين المتعارضين ليس مسلّماً انه الاصل ، بل أشكل على ذلك جمع من المحققين المعاصرين ومنهم الأخ الاكبر والمحقق الروحاني ولعله في محله ، فرد التساقط بأن لازم الاجتهاد او الاحتياط وهما خلاف الإجماع والسيرة ليس كما ينبغي ، بل الاولى رد التساقط بأن لا أقل من انه مشكوك بالنسبة للدليلين المتعارضين .

وثالثاً – أن الطريق غير منحصر في الالتزام بإحدى الفتويين بحيث لا يجوز له أن يصير الى الفتوى الأخرى ، حتى يلتزم بهذا القول الضيق الخناق – كما فعله المستمسك – .

وأما ما في (فقه الشيعة) فعليه ملاحظات :

الاولى : أن الحجية التخييرية (بمعنى لزوم الالتزام باحداهما وعدم جواز العدول الى الاخرى) التي ذهب إليها الحكيم (قده) لا دليل على لزومه ، لا انه يرد عليها ايرادات (فقه الشيعة) لعدم ورودها .

وذلك انا – تسليماً – نلتزم بالحجية التخييرية بمعنى الجامع الانتزاعي .

١ ـ فإن كان الأمر دائراً بين الوجوب والتحريم فلماذا تكون الحجية التخييرية غير معقولة ، لعدم تعقل البحث نحوه ، لأن المكلف غير خال عن الفعل او الترك ؟ .

(الجواب) فليكن المكلف غير خال عن احدهما فهل هذا يبرر طرح القول به ؟ وليكن هذا نظير كلما كان الفعل دائراً بين الوجوب والتحريم مثل ما لو شك انه اقسم على الكون بالبيت ليلاً ، او على عدمه ، او شك انه نذر الكون بعرفات او حرم الحسين يوم عرفة ، مما يقول الفقهاء فيه بالتخيير مع ان المكلف في مثلهما لا يخلو من الفعل او الترك وكيفما يمكن تفسير البعث فيهما ، فسروا البعث فيما نحن فيه .

٢ ـ وإن كان الأمر دائراً بين الوجوب والتحريم وبين الإباحة ، بأن أفتى أحد الفقيهين بوجوب شيء أو حرمته ، وأفتى الآخر بإباحته (قولكم : لا اثر له ، اذ لا ينفي احتمال الحكم الاقتضائي) .

(فيه) أولاً يكفي اثراً عدم ضرورة الالتزام بإحدى الفتويين بينهما ، بحيث لا يجوز له الالتزام بالأخرى ، وانما يكون ذلك باختيار المكلف وإرادته .

وثانياً ـ نحن لا نحتاج الى نفي احتمال الحكم الاقتضائي في المقام ، كما في كل مقام تجري فيه الاصول العملية ، فانها لا تنفي احتمال الحكم الآخر ، وإنما اللازم في مقام العمل نفي تنجز الحكم الآخر ، وهو فيما نحن فيه موجود .

٣ ـ وإن كان الامر دائراً بين وجوب شيء ووجوب شيء آخر كالجمعة والظهر (قولكم : المرجع هنا الاحتياط لا التخيير) .

(فيه) أن المرجع في الشك في المكلف به الى الاحتياط من باب انه الاصل العملي الاولى ، وليس معنى ذلك انه لا يكون المرجع شيئاً آخر

لدليل آخر . كما احتاط بعض في تفسير صلوة الجمعة بعدم الجمع بينهما من أجل دليل آخر .

وما نحن فيه من هذا القبيل ، فانه اذا ساقنا الدليل الى الحكم بالتخيير بين الفتويين (كما هو المفروض) كان ذلك دليلاً على عدم لزوم الاحتياط فيما لو لم يكن هذا الدليل الخاص كان مجرى للاحتياط .

الملاحظة الثانية : لنفرض اننا نلتزم بالحجية التخييرية بمعنى حجية كل واحدة مشروطة بعدم الالتزام بالأخرى .

(قولكم : فهو غير معقول مطلقاً ، لأن لازم التعبد بالمتناقضين فيما اذا لم يلتزم بشيء منهما) .

(فيه) انه من قبيل الملكة وعدم الملكة ، لا الوجود والعدم المحضين ، فإن حجية كل فتوى في ظرف الالتزام بها مشروطة بعدم الالتزام بالأخرى ، لا أن حجية كل فتوى – وإن لم يلتزم بها – مشروطة بعدم الالتزام بالأخرى ، نتيجة تقسيم الحكيم (قده) أصبحت لازمة ، فكلام المرحوم الحكيم (قده) انما هو في ظرف الالتزام بإحدى الفتويين لا مطلقاً . (مع) أن هذا الالتزام المذكور لا يكون في ظرف الالتزام بل العمل باحداهما ففي ذلك الظرف لا اشكال ويكفي ذلك دليلاً . مضافاً الى ما سيأتي من أن أصل حجية فتويين متعارضتين ليست مسلّم التناقض .

الملاحظة الثالثة : أن مسئلة منع شمول أدلة جواز التقليد للتفويين المتعارضين مناقش فيها ، وسيأتي البحث بالتفصيل منها انشاء الله تعالى فتحصل من جميع ذلك ان لا دليل متين من العقل والنقل على لزوم تعيين مرجع التقليد ، بل يكفي في مقام العمل الاستناد الى الحجية من غير تعيين .

[مسئلة – ٩ – الاقوى جواز البقاء على تقليد] المرجع [الميت ، ولا يجوز تقليد الميت ابتداءاً] .

اختلفت أقوال الفقهاء في هاتين المسئلتين (جواز البقاء) و (جوازالتقليد الابتدائي) وبما أن هناك تفصيلات تخص احداهما دون الثانية فالأحرى بنا فصل المسألتين لكيلا يختلط الأمر وإن كان الدليل والقول من بعض فيهما واحداً أحياناً .

(**المسئلة الأولى**) جواز البقاء فيها أقوال وتفصيلات ترجع الى هـــذه السبعة :

(**الأول**) الجواز مطلقاً ذهب إليـه المصنف وكل من لم يعلق هنا مثـل الأخ الأكبر وجمع آخرين .

(**الثاني**) وجوب البقاء مطلقاً .

(**الثالث**) عدم الجواز مطلقاً .

(**الرابع**) التفصيل بين كون الميّت أعلم فيجب البقاء ، وكون الحي أعلم فيجب العدول ، او لا فيتخير .

(**الخامس**) التفصيل بالجواز فيما عمـــل به من المسائل في حال حياته ، وعدمه في غيرها .

(**السادس**) التفصيل بين المسائل التي هي محـل ابتلائه فيجوز البقاء ، وبين غيرها فلا يجوز .

(**السابع**) التفصيل بين عدم العلم بالمخالفة بين الميت والحي فيجوز البقاء ، وبين العلم بها فلا يجوز .

(أما القول الأول) وهو الجواز مطلقاً وقد ذهب إليه كثير من المتأخرين والمعاصرين فاستدل له بوجوه .

(الوجه الأول) استصحاب الاحكام الواقعية التي قلـّد الميت فيها حال حياته .

(وأورد عليه) بأنه غير متيقن الحدوث ، اذ الذي أفتى به المرجع حال حياته غير متيقن كونه حكماً واقعياً حتى يستصحب .

(الوجه الثاني) استصحاب الأحكام الظاهرية .

وأورد عليه من جهات :

(احداها) انكار جعل الحكم الظاهري ، وانما المجعول هو المنجزية والمعذرية و (ثانيتها) أن الأحكام التقليدية ليست أحكاماً لموضوعاتها بقول مطلق ، وانما هي أحكام للموضوعات باعتبار رأي المرجع ، بحيث لا زال الرأي او تبدل لتبدل الموضوع ، فإذا احتملنا زوال الرأي بالموت ، كان هذا الاحتمال مساوقاً لاحتمال تبدل الموضوع ، ومعه لا يجري الاستصحاب ، لشرطية احراز بقاء الموضوع .

و (ثالثتها) أنه من الاستصحاب في الحكم الذي لا يجري مطلقاً ، لابتلائه دائماً بمعارضة استصحاب عدم الجعل ، فيتساقطان .

(وهذه الإيرادات كلها غير تامة) .

أما الإيراد من الجهة الأولى : ففيه حتى مع انكار الحكم الظاهري ، والالتزام بالمنجزية والمعذرية في مقام اطاعة التكاليف يصح استصحاب تلك المنجزية والمعذرية ، لتمامية أركان الاستصحاب فيها باليقين السابق والشك اللاحق .

وأما من الجهة الثانية : ففيه بعد مسلّمية كون الموضوع في الاستصحاب عرفياً لا دقياً عقلياً ، او فلسفياً ، يعتمد المقلد على هذا الحكم الصادر من المرجع ، فكما كان يعمل به قبل ساعة اذ كان حياً ، يعمل به بعد ساعة اذ مات ، واحتمال زوال موضوع الحكم بالموت ليس عرفياً ، نظير احتمال زوال اقراره بالموت ، او زوال وصيته ، او زوال إخباراته ونحوها ، فهذه كلها عرفاً واحدة ، (وأما) وسطية الرأي في صيرورة الحكم حكماً ففيها مضافاً إلى ان الرأي ليس وسطاً في ذلك ، وانما هو وسط في مجرد الكشف عن

الواقع ، نظـــير سائر الحجج التعبدية التي هي وسط للكشف لا لصيرورته حكماً ـ انه لا يلزمه ضرورة بقاء الرأي لبقاء الحكم ، اذ كثيراً ما يكون شيء علة ايجاد فقط ، لا عـــلة للبقاء أيضاً ، نظير ما مثلنا من الاقرار ، والوصية ، والاخبار ، ونحوها .

(ومع) الشك في كون الرأي عـــلة للايجاد فقط ، او للبقاء أيضاً (يكون) المرجع هو الاستصحاب ، لما قرر في الأصول من جريان الاستصحاب مع الشك في المقتضى ايضاً ـ وان اشكل فيه (الشيخ المرتضى (ره) وجمع آخر) .

(اذن) فمجرد احتمال تبدل الموضوع لأجل عدم بقاء الرأي ، او احتمال عدم بقائه لا يمنع من جريان الاستصحاب .

وأما الايراد من الجهـة الثالثة (ففيه) انه تقرر في الاصول جريان الاستصحاب في الاحكام ، نظير جريانه في الموضوعات ، وعليـــه معظم المراجع المتأخرين والمعاصرين ، وان أصر على عـدم الجريان بجميع الوجوه والتقريرات بعض مراجع العصر تبعاً لغيره ممن تقدم .

(الوجه الثالث) ممـــا استدل به على جواز البقاء على تقليد الميت هو استصحاب الحجية ، بتقرير أن فتوى (المرجع) حال حياته كانت حجة في حق (المقـلد) فإذا مات المرجع وشك في بقاء هـذه الحجية او زوالهـا ، فيستصحب بقائها .

وأورد عليه من جهات .

(الايراد الاول) أن الفتوى متقدمة بالرأي ، والرأي يزول بالموت .

وينسب الى الشيخ الانصاري (قده) في تأييد ذلك انه قال : ان الواقع ينكشف للفقيه بالموت نفياً ، او اثباتاً ، فإن انكشف له خطأ رأيه فلا شك في زواله وان انكشف له صحة رأيه ، فهي صحة متقدمة بالشهود والكشف ،

ولا دليل على حجية الرأي المستند الى الشهود بل الذي قام عليه الدليل من حجية الرأي المستند الى الأدلة والطرق والامارات والاصول ، فالاستصحاب بين معلوم الزوال ، وبين ما هو باق غير معلوم الحجية .

وعن المحقق الداماد (قده) تقوية ذلك باحتمال تبدل الرأي الى القطع بالخلاف فلا يقين ببقاء الموضوع .

(والجواب عن ذلك كله)

أولاً ـ لا نسلم زوال الرأي بالموت من جهتين (الأولى) تقدم الرأي بالنفس الناطقة الباقية بعد الموت (الثانية) أن الرأي كان حصيلة تلك الأدلة الظاهرية التي أمرنا باتباعها ، وحسب تلك الأدلة ـ التي أمرنا بها ـ الرأي باقٍ غير زائل ، حتى أن الفقيه لو علم حال الحياة أن الواقع على خلاف الأدلة ، وسئل عن الحكم حسب الأدلة لحكم على خلاف الواقع ، نظير أحكام الأئمة الطاهرين طبق التقية ، والمصالح الأهم من مصلحة الواقع (فهكذا) بعد الموت على فرض انكشاف الخلاف للفقيه ، فليس المأمور بالاتباع ما ينكشف بعد الموت . وإنما المأمور بالاتباع تلك الادلة الظاهرية حسب الفهم العرفي منها ، حسب المصالح الإلهية الكبرى التي قررت الأدلة الشرعية كما هي عليها ، من قبيل المصلحة السلوكية التي يقول بها اجمالاً الشيخ الانصاري (قده) والمتأخرون كلاً أو جلاً ، بل المتقدمون ايضاً كذلك .

وثانياً ـ من اين ثبت أن (الفقيه) بالموت يحصل له العلم بخطأه في الفتاوي وصوابه ، غاية ما هناك انه يحاسب على جهله او تقصيره ، أما ان يوقف على مطابقة الواقع او عدمه بمجرد الموت ، فلا دليل عليه .

(ومافي) الحديث من أن (للمصيب أجران ، وللمخطىء أجر واحد) بعد تسليم ان لازم معلوميته خطأه وصوابه ، والغض عن أنه من الممكن أن يؤجد ضِعفاً ، او نصفاً ، ولا يعلمونه ان ذاك لاصابتك وخطأك (فهو) في القيامة لافي البرزخ .

نعم ما دلت عليه الاخبار هو ان حساب البرزخ يكون بحيث يعلم انه ناج او هالك ، لانها اما (حفرة من حفر النيران ، او روضة من رياض الجنة).

أما ان يعلم (الفقيه) بمجرد الموت أن أية فتوى أصاب فيها الواقع ، وأن ايها اخطاء الواقع فيها ، فذاك مالم يدل عليه دليل .

وثالثاً ـ أن الاعتقاد الحاصل من الكشف والشهود انما لا يكون حجة للغير لأجل احتمال خطأه ، نظير ما يظهر للمرتاضين ، او ما يظهر من الرمل ، والجفر ، والحسابات ونحوها (أما) الحاصل بالموت الذي هو متيقن الصواب ، فأي مانع من حجيته للغير (بعد) ما ثبت في الطرق والإمارات الطريقية لا الموضوعية ، وأن ادراك الواقع بما هو واقع هو المطلوب .

ورابعاً ـ على فرض كشف صواب وخطأ الفقيه له بالموت ـ يصح الاستصحاب سواء انكشف الصواب ، او الخطاء .

أما اذا انكشف للفقيه الميت صوابه في فتياه ، فالعمل برأية انما يكون من جهة استصحاب رايه حال الحياة ، لا لمطابقته مع الواقع حسب الكشف بعد الموت .

وأما اذا انكشف للفقيه الميت خطأه في فتياه ، فموضوع الاستصحاب وهو (رأي فقيه عن ادلة معتبرة) موجود ، ولا نريد في الاستصحاب أكثر من بقاء الموضوع .

ولا ينتقض ذلك بتبدل رأي المجتهد حال حياته ، فكما لا تبقى حجية لرأيه السابق ، كذلك التبدل بالموت .

(وذلك) لأن شرط حجية الرأي هو كاشفيته ، وضمان فقيه جامع للشرائط له ، ومع التبدل حال الحياة تفقد الكاشفية . وينتفي ضمان المجتهد الجامع للشرائط له . بخلاف بعد الموت .

نظير شهادة الشاهد المعتبرة ما دام لم يظهر له خطأ مستنده ، فاذا ظهر

له خطأ مستنده تسقط عن الحجية ، فكما أن الشاهد اذا مات لم تسقط شهادته بخلاف ما اذا تبدل نظره الى المشهود كذلك ألفيت .

فهل يقولون في الشهادة بمثل ما يقولون في الاجتهاد ؟ فلو شهد عدلان ان الدار لزيد ثم ماتا بالسكتة القلبية هل يسقط اعتبار شهادتهما ، لامكان انكشاف خلاف الواقع لهما بالموت ؟ ام تنفذ الشهادة بعد موتهما ؟ .

وبهذا كله ظهر انظر في ما عن المحقق الداماد ، والشيخ الانصاري (قدهما) .

وخامساً : على فرض انكشاف الواقع للفقيه الميت ، اذا شككنا في انه انكشف له خطأ ، او انكشف له صوابه ، نستصحب بقاء رأيه ، كمانستصحب بقاء رأيه حال حياته اذا شككنا انه تبدل رأيه أو لا كما يأتي بحث هذه المسئلة من الماتن (قده) .

ثم ان بعض المعاصرين من المحققين بعد ما ردّ هذا الايراد وما ذكر من وجوهه اراد ان يوجهه بوجهين آخرين .

(احدهما) قال (ان الرأي بحسب الدقة العقلية باق ، ولكن بحسب العرف ليس باقياً ، فانهم يرون الميت والحي متباينين) .

(وفيه) كون الميت والحي متباينين لا يكون دليلاً على تباين الرأي ، اذ مع كونهما متباينين نرى أن العرف يعتبر كثيراً من الملابسات للميت كما كانت له قبل الموت فالرجل بعد الموت هو (ابن زيد ، وابو فلان ، وعم لفلان ... الخ) وكذا الرأي الكذائي له ، والنظرية الكذائية له ، الى ما هنالك من الاضافات ، والمعنويات التي لا يرى العرف تغيرها بالموت ولذا يقال أن رأي الشيخ كذا ورأي الآخوند كذا .

(وثانيهما) أن هذا يكون من الاستصحاب التعليقي في اكثر موارده ؛ (وفيه)

أولاً ـ ليس ما نحن فيه من الاستصحاب التعليقي ، اذ الاستصحاب

التعليقي هــو الذي ليس له حالة سابقة إلا معلقاً وما نحن فيــه له حالة سابقة منجزة ، فلو قلد زيد فقيهاً برهــة من الزمن ، وكانت فتاواه حجة في حق المقلد ، ثم مات الفقيه ، فيستصحب المقلد تلك الحجية المنجزة التي كانت ثابتة له قبل الموت ، فأي تعليق في ذلك ؟

نعم : لو أراد شخص ان يقلـّد مجتهداً ميتاً ابتداءاً ، وأراد التمسك لحجيته فتاواه في حقــه بالاستصحاب كان ذلك من الاستصحاب التعليقي ، بتقرير :(انه لو كان حياً كانت فتاواه حجة لي ، فبعد موته نستصحب تلك الحجة على فرض الحياة) وسيأتي البحث عنه في التقليد الابتدائي للميت انشاء الله تعالى .

وثانياً ـ على الأصح الاستصحاب التعليقي حجة اذا انحفظ فيه الموضوع المتيقن عرفاً كما لعله كذلك فيما نحن فيه ، فإنه قد يعرض تغير في الموضوع بحيث يجعله مغايراً للموضوع الأول بنظر العرف ، كما لو صار الثلج ماءاً ، فانه لا يصح استصحاب البرودة الثلجية بالاستصحاب التعليقي ، وقد ينحفظ لدى العرف الموضوع الأولي في الحالة الثانية ، فيتم فيه أركان الاستصحاب ويجري . ولا يبعد ان يكون ما نحن فيه من هذا القبيل .

(الوجه الرابع) ممـا استدل به على جواز البقاء على تقليد الميت مانقل عن المحقق الشيخ كاظم الشيرازي (قده) ما محصله باختصار منا : هو أن الذي قلد مجتهداً حياً أصبح عالماً بالوظيفة الشرعية ، فاذا مات المجتهد لم يردّ المقلـّد جاهلاً بالوظيفة الشرعية بل لا يزال عالماً بها فيجوز له العمل بما يعلم ، لجواز عمل العالم بالوظيفة الشرعية بعلمه .

(وأورد عليه) بأن المقدمة الأولى مسلمة ، لكن المقدمة الثانية في اطلاقها نظر ، وذلك لان العالم بالوظيفة الشرعية على ثلاثة أقسام ، عالم بالاجتهاد ، وعالم بالتقليد حال حياة المفتي ، وعالم بالتقليد بعد موت المفتي ، وجواز عمل العالم بعلمه في القسمين الاولين مسلـّم ،ولكن في القسم الثالث هو أوّل الكلام

(وبعبارة أخرى) من أين يثبت أن العالم بطريقة التقليد بعد موت المفتي يجوز له العمل بعمله ؟ فإن هذا من توقف الشيء على نفسه .

(وفيه) القاضي بالاطلاق هو العرف والعقلاء ، فانهم اذا صح عندهم الأخذ بقول لا يرون ذو ألم بموت صاحب القول، كما سيأتي هذا دليلا برأسه .

(الوجه الخامس) من أدلة جواز البقاء :

الاطلاقات ، فآية النفر تدل على وجوب العمل على انذار المنذر، ولم يقيد وجوب العمل بحال حياة المنذر ، وكذلك (آية السؤال) الداله على العمل بقول أهل الذكر من دون تقييد له بحال حياتهم ، فانهما تدلان على حجية انذار الفقيه حتى بعد موته . وهكذا الأخبار الارجاعية الآمرة بالرجوع الى محمد بن مسلم أو زكريا ابن آدم ، أو العمري وابنه ، أو غيرهم من دون تقييد بحال حياتهم. ومقتضاها العرفي هو جواز الأخذ والرجوع اليهم،والعمل بفتاواهم حتى بعد موتهم، بل لو رجع سائل الى محمد بن مسلم وسئله عن مسئلة فاجابه فيها ، ثم مات محمد بن مسلم لا يحتمل (العرف الفارغ الذهن عن الشوائب) أن يكون قد حدث ما ينافي جواز العمل بقول محمد بن مسلم لمجرد موته ، فضلا عن أن يحصل له ظن أو علم بذلك .

(وأورد عليه) ايرادان :

(احدهما) ما نقل عن المشكيني(قده) محشي الكفاية:من أن ظاهر الأدلة الارجاعية لمناسبة الحكم والموضوع فيها هو الرجوع الى الحي ، لعدم امكان الرجوع والأخذ ، والأداء ، والسؤال ، والانذار ونحوها من الميت ، فانها صفات لا تكون إلا من الأحياء .

والأخذ من الحي صادقة بالنسبة الى الأعمال الماضية التي كانت حال حياة

المفتي ، وأما بعد موته فالأخذ بفتاواه لا يصدق عليه الأخذ من الحي بل الصادق عليه هو الأخذ من الميت .

(وفيه) ما تقرر في الاصول من أن المشتق حقيقة فيمن تلبس بالمبدء في حينه ، وفيمثل ما نحن فيه يصدق عليه أنه اخذ بقول المجتهد حين حياته .

مضافاً : الى ما في أصل استفادة الحياة من الأدلة اللفظية مناقشة تأتي في البحث عن التقليد الابتدائي للميت انشاء الله تعالى .

(الايراد الثاني) ما ينقل من المحقق الاصفهاني (قده) من أن شرط صحة التمسك بالاطلاق هو ثبوت المطلق في سائر مراتب الاطلاق ، والمفروض أن رأي الفقيه هو الموضوع الذي يراد ثبوت جواز العمل به في حالتي الحياة والموت ، مع انه ينعدم في حال الموت بانعدام موضوعه عند العرف .

(وفيه) أولاً : إن الرأي وجوده اعتباري يوجد بمجرد تكونه في نفس صاحبه ،وتكون حالتا الحياة والموت لصاحبه من قبيل الطوارىء التي لادخل لها في الموضوع ، كما لا يخفى ، والعرف ببابك .

وثانياً : إن كلمة (الرأي) لم ترد في أية رواية حتى ندور مدار أبعادها وإنما الموجود في أدلة التقليد (الأخذ) و (السؤال) و (الحذر) ونحوها من العناوين التي تصدق على من كان آخذاً ، أو سائلاً ، أو متحذراً ثم مات المأخوذ عنه ، المسؤول عنه ، أو المحذّر، واستمر على العمل بها .

(الوجه السادس) من أدلة جواز البقاء :

السيرة المستمرة من زماننا هذا الى زمان المعصومين عليهم السلام على أن من أخذ فتاوى فقيه يعمل بها حتى بعد موت ذلك الفقيه ، وليس يرى عمله هذا مخالفاً ولم نر في التاريخ أن أحداً من أصحاب الأئمة الطاهرين صلوات الله وسلامه عليهم إذا مات ترك الآخذون بأقواله كل ما سئلوه في حال حياته ليسئلوا جديداً عنها أحد الأحياء من الفقهاء ، وما دام كانت هذه السيرة

بمنظر ومسمع الأئمة الطاهرين عليهم السلام ولم يردعوا عنها فهي حجة لا محالة .

(وأورد) عليها بامور :

(أحدها) انكار السيرة من طرفنا ، فإنا نجد أن مرجعاً إذا مات يبحث المتدينون من مقلديه عن مجتهد حي جامع للشرائط كي يقلدوه .

(وفيه) أن ذلك نشأ من فتوى أو احتياط جمهرة من العلماء المتأخرين في ذلك ، وإذا ثبتت سيرة من قبل مأة سنة أو خمسمأة سنة ، أو الف سنة متصلة إلى زمان المعصوم عليه السلام تكون حجة حتى إذا ذهب مشهور المتأخرين على خلافها ، كيف وليس في البين سوى فتاوى من متأخري المتأخرين ، ومن تبعهم في ذلك ، أو بمجرد احتياطات ، ومثل هذا لا يوهن السيرة .

(ثانيها) انكار السيرة من طرف المعصوم عليه السلام ، بتقريب : انه لعل أصحاب الأئمة عليهم السلام كانوا يرجعون إلى الحي دون الميت حتى استدامة وبقاءاً .

(وفيه) ظهور خلاف ذلك لمن تصفح الرجال، وخاصة أحوال أصحاب الأئمة عليهم السلام ، وعدم وجود ذكر واحد لهذه المسئلة ، بل عدم وجود اشارة أو تلميح البقاء على تقليد الميت، مما يوجب للشخص الاطمئنان المتآخم للعلم ، بل العالم العادي بذلك. حتى ان بعض المعاصرين اعتبر هذه المسئلة من المسائل الحادثة في العصور المتأخرة عن عصر المعصومين عليهم السلام .

(ثالثها) الفرق بين الفتوى، وبين نقل الرواية، والاول هو محل البحث، والثاني مسلم الحجية بالاجماع بعد موت الراوي، والسيرة انها كانت على العمل بالروايات التي سمعوها في المسائل عن الرواة ، ثم بعد موت الراوي كانوا يعملون بها . لأن مسئلة الاجتهاد، والرأي من الحوادث بعد المعصومين عليهم السلام فالسيرة التي هي ثابتة هي في العمل بالروايات ، وما نحن فيه العمل

برأي الفقيـه الميت ، فما فيه السيرة هو غـير مورد البحث ، ومورد البحث لا سيرة فيها .

(وفيه)

أولاً : أي فرق بينها ، فبنفس الدليل الذي يعتبر العمل بالخـبر المنقول والشهادة ، ونحوهما مع موت الناقل والشاهد، بنفس ذلك الدليل يعتبر العمل بالفتوى بعد موت المفتي .

(فإن قلت) في العمل بالخبر والشهادة ثم الاجمـاع ، ولا اجماع فيما نحن فيه ، بل ادعى الاجماع على الخلاف .

(قلنا) – مضافاً إلى أن الاجماع المدعي على الخـلاف مخدوش صغرى وكبرى كما سيأتي – ان الدليـل ليس منحصراً فيه ، بل بناء العقلاء دليل يشترك فيه الخبر ، والشهادة ، والفتوى ، وهو لا يفرق بينها .

وثانياً : لم يكن عمـل أصحاب الأئمة عليهم السلام مجرد نقل الأخبار للسائلين ، فكثير منهم كثيراً مـا كانوا يفتون لمن يسئلهم المسائل ، وكانت فتاويهم خلاصة التعاليم التي علمها لهم الأئمة الطاهرون عليهم السلام من الجرح، والتعـديل ، واحكام التعارض ، وبيان موارد جراب النورة ، ونحوهـا (ويشهد) لذلك قول الامـام عليه‌السلام لذلك الراوي اجلس في المسجد وافت الناس. ونحوها مما يعثر عليها المتتبع ،ويحصل له الاطمئنان إلى ان الاصحاب كانوا يفتون للناس ايضاً، ومع ذلك لم نعهد أن أحداً تعلم من أحد الاصحاب شيئاً ثم بمجرد موته كان يتركه ليأخذ غيره عن الحي .

(الوجه السابع) من أدلة جواز البقاء على تقليد الميت :

بناء العقـلاء ، الجاري على رجوع الجـاهل إلى العالم في جميع الحرف ، والصناعات ، والعلوم ، والموضوعات ، وغيرها ، والعمل بمـا تعلم من العالم حتى بعد وفاة ذلك العالم. أترى لو أن مريضاً راجع طبيباً فوصف له الطبيب

دواءاً ثم اشترى المريض الدواء وقبـل الاستعمال أخـبر بوفاة الطبيب أتراه يـترك ذلك الدواء إلى غيره . أو لو أن رجلاً أراد بنـاء بيت ، وراجع إلى مهندس فخطط المهندس له خريطة دار ، وقبل شروع الشخص ببناء الدار أخبر بموت ذلك المهندس أترى العقـلاء يلزمونه بضرورة ترك تلك الخريطة ومراجعة مهندس آخر حيّ .

هذه هي سيرة العقلاء ، وهذه السيرة هي التي كانت عمـدة دليل التقليد في أصله ، فكيف لا تكون دليـلاً على الفروع ، والحال انه لم يردع عنها في الشريعة المقدسة ، وما يحتمل كونه رادعاً عنها إنمـا هو في التقليد الابتدائي الذي سيأتي الكلام عنه مفصلاً .

(الوجه الثامن) من أدلة جواز البقاء على تقليد الميت :

الظهور المستفاد من قول الامـام العسكري عليه السلام في كتب بني فضّال حيث سئل (ع) عنها وبيوتنا منها ملاء فقال (ع) (خذوا ما رووا وذروا ما رأوا).

وهكذا ما ورد في جواب السؤال عن كتب الشلمغاني بعد ردتة ، فقال حسين بن روح (رضوان الله عليه) : (اقول فيها ما قاله العسكري (ع) في كتب بنى فضّال خذوا ما رووا ، وذروا ما رأوا) .

فانهما يدلان على جواز الأخـذ بآرائهم لولا الردة ، مع معلوميـة أن بني فضّال كانت كتبهم في الأيدي والبيوت وبعضهم كانوا أمـوات ، ولم يفصل الامام العسكري (ع) بين مـا قبل الموت وبعده . وكذلك الحسين بن روح (قده) لم يفصل ذلك في كتب الشلمغاني التي كانت في البيوت .

هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى فإن تخصيص ردّ ما رأوا ببني فضال ، والشلمغاني دون غيرهم ظاهره حجية آداء باقي الروات الموثوقين واطلاق ذلك وعدم التفصيل

بين حال الحياة وحال الموت يفيد عموم الحكم لكلتا الحالتين .

(وأورد عليه) :

أولاً : بأن هذا لا يعدوا أن يكون مفهوم اللقب الذي ليس بحجة قطعاً ، ولو بالغنا قلنا بأنه مفهوم الوصف المختلف في حجيته ، فلا يكون دليلاً لجواز البقاء على تقليد الميت .

(وفيه) إن استفادة الظهور لم تكن لمجرد الكلام الصادر عن الامام العسكري (عليه السلام) والصادر عن الحسين بن روح (قده) ، وانما استفادة الظهور من مجموع القرائن الحالية ، والمقالية ، والشواهد ، والاعتبارات التي تستفاد من هذا الكلام محفوفاً بتلك القرائن .

وحديث عدم الاعتماد على مفهومي الوصف واللقب إنما هو إذا كان الاعتماد على اللفظ فقط دون قرائن اخرى كما لا يخفى .

وثانياً : يحتمل من (ذروا ما رأوا) نفس الرأي الذي ارتدوا به ، لا آرائهم في الاستفادة من الأخبار فالرواية ساكتة عن آرائهم تلك .

(وفيه) أن هذا خلاف المتبادر من السياق ، وإنما الظاهر منه أن الامام عليه السلام يريد أن يبين أن شرط الأخذ بالرأي هو الايمان المفقود عند بني نضال ، بخلاف الرواية فليس الايمان شرطاً فيها ، بل الوقوف بالصدق كاف .

وثالثاً : ظهور الرواية في الاطلاق المصحح لجواز الأخذ برأي الميت المؤمن ابتداءاً واستمراراً مع ادعاء الاتفاق على عدم جواز التقليد الابتدائي من الميت ، يوجب سقوط هذا الظهور .

(وفيه) دلالة الرواية بالاطلاق على فردين وخروج أحدهما بالدليل الخاص لا يوجب سقوط الظهور في الفرد الآخر ، وكم له في الروايات من نظائر واشباه .

هذا تمام الكلام في مسئلة جواز البقاء على تقليد الميت .

وقد ذكرت أدلة اخرى مثل (لزوم الحرج) في ايجاب الرجوع الى الحي بعد موت المقلد (بالفتح) ، ونحـو (دوران) الأمر بين التخيير بين الحي والميت والتعيين للبقاء على الميت ، (وغيرهما) مما يكون الاعراض عن ذكرها احرى واولى لعدم سلامتها بوجه .

وقد ظهر من هـــذه الوجوه الثمانيه التي ذكرناهـا سلامة هـذا القول واقوئيته .

(وأما القول الثاني) وهو وجوب البقاء على تقليد المرجع الميت مطلقـاً فاستدل له بوجوه غير خالية من النقاش .

(الوجه الأول) لوجوب البقاء :

أن التقليد لا شك انه طريق مجعول شرعي ، أو لا أقـل من انه امضاء شرعي ، وموضوعه هو الشخص الذي لا حجة له على الاحكام الشرعية ، فإذا كانت للشخص حجة بتقليد مرجع جامع للشرائط فيكون الزام التقليد له — مع الفرض — لغواً ، ولا أقل من الشك في مشروعيته بالنسبة اليه .

وما نحن فيه من هـذا القبيل ، فالذي قلد مجتهداً جامعاً للشرائط فمات فهو ممن له حجة شرعية على الأحكام .

نعم لا يتم هذا الدليل إلا بضم الوجه الثاني — وهو الاستصحاب — اليه .

(وفيه) أن مقتضى الحجية التخيرية هي جـــواز الأخذ بهذه الحجة ، وجواز ترك هذه والأخذ بالحجـة الاخرى ، ومع ثبوت جواز العـدول إلى المجتهد الحي ، تكون فتاوي الفقيه الميت حجة ، وفتاوي الفقيه الحي حجة اخرى . فيجوز الأخذ بهذه ، كما يجوز الأخذ بتلك .

(الوجه الثاني) لوجوب البقاء :

الاستصحاب ، بتقريب انه : مع تمامية اركان الاستصحاب وجريانه يكون مقتضاه وجوب العمل به لا جوازه .

(وفيه) الجواب الجواب ، فإن ذلك صحيح فيما لم تكن حجة تخييرية ، والمفروض التخيير بين الحجتين كما سيأتي .

وما أجاب به بعض المراجع المعاصرين : من انه بعد رجوعه الى الحي كان رأي الحي حجة عليه (فيه) ان المفروض البحث عن الحكم قبل الرجوع إلى الحي وهل الرجوح إلى الحي جائز أم لا ، لا البحث عن الحكم بعد الرجوع إلى الحي .

(وأما القول الثالث) وهو حرمة البقاء مطلقاً ، فاستدل له أيضاً بوجوه غير سليمة عن البحث والكلام وقد ظهر بعضها من خلال الوجوه المتقدمة ولكنا نذكرها بانفرادها أيضاً .

(الوجه الاول) الاجماع على حرمة البقاء على تقليد الميت .

استظهر ذلك الشيخ الانصاري(قده)من اطلاق المنع عن تقليد الميت الشامل للبقاء أيضاً في كلماتهم ومعاقد اجماعاتهم . وادعى ان التفصيل بين الابتداء والاستمرار ليس له أثر في كلام المتقدمين وانه حدث من بعض المتأخرين كما قال انه نص عليه السيد الصدر في محكى كلامه .

(واجيب عنه بوجوه) احسنها الخدشة في الاجماع صغرى وكبرى ومعارضة .

أما صغرى فلأنه لا يعدو أن يكون اجماعاً منقولاً ، لا يثبت إلا لمن اطمأن من ثبوته وتحققه ، وهو غير مسلتم ، خصوصاً بعد عدم تعنون المسئلة لدى القدماء ولا وجود ذكر منها ولا أثر كما حكى عن السيد الصدر (قده) مما يستظهر منه عدم قصد القدماء كلا أو جلا لمسئلة البقاء فلايكون اطلاقهم ،

وكذلك اطلاق معاقد اجماعاتهم ناظرة إلى ما يشمل البقاء بل ومنصرفة عنه أيضاً .

وأما كبرى فلأنه ليس اجماعاً كاشفاً عن موافقة المعصوم عليه الصلوة والسلام ، لانه محتمل الاستناد إلى بعض الوجوه المذكورة من الاحتياط ، أو عدم جريان الاستصحاب ، أو عدم التنبه للاستصحاب ، أو اعتماداً على أدلة هي غير حجة عندنا ، ونحو ذلك مما هو كثير يظهر للمتتبع تضاعيف كلمات الفقهاء في مختلف الأبواب .

وإن كان لي تأمل في سقوط الاجماع المحقق المسلّم بمجرد احتمال استناده ، وقد مر بعض الكلام عنه في شرح المسئلة الاولى والتفصيل موكول إلى الاصول .

وأما معارضة : فبأن اطلاق هذا الاجماع على حرمة تقليد الميت معارض باطلاق الاجماع على حرمة العدول الشامل للعدول عن الميت أيضاً ، وكذلك معارض باطلاق الاجماع على جواز التقليد من المجتهد فانه باطلاقه يشمل الاستمرار على تقليده حتى بعد موته . .

(إلا) أن يقال بانصراف (العدول) إلى ما كان عدولاً عن الحي ، وبانصراف تقليد (المجتهد) إلى المجتهد الحي (لكنه) انصراف بدوي إن لم نقل بعدم الانصراف من رأس .

(وأجيب) عن الاجماع المدّعي باجوبة غير تامة :

(الاول) عدم انعقاد الاجماع لوجود المخالف .

(وفيه) أن المخالف من المتأخرين ، ومثله لا يعتبر مخالفة إذا تحقق الاجماع من المتقدمين ، لما تقرر في الاصول من أن الاجماع إذا انعقد في زمان كان حجة (والفرق) بين هذا الجواب ، وبين ما قدمناه من الخدشة

في الصغرى ، ان هذا المجيب أدعى وجوب المخالف ، ونحن تأملنا في اصل انعقاد الاجماع في زمان ما .

(الثاني) ان الاجماع دليل لبي ، والمتيقن منه هو المنع عن التقليد الابتدائي للميت ويبقى التقليد الاستمراري غير مشمول للاجماع ، ومشمولاً لأدلة التقليد العامة .

(وفيه) ما تقرر أيضاً بتفصيل في الاصول : من أن الاجماع إذا كان له معقد مطلق أو عام يؤخذ باطلاقه وعمومه كما يؤخذ بعموم اللفظ واطلاقه .

(الثالث) ما عن الفصول من أن التقليد الاستمراري ليس بتقليد حقيقة فلا يشمله الاجماع على حرمة تقليد الميت .

(وفيه) أن استمرار الشيء وبقائه هو عبارة عن وجوده في الزمان الثاني ، وإلا لم يستمر ولم يبق (مضافاً) إلى أنه يتمكن من هدم التقليد ، فيتمكن من ابقائه ، لأن طرفي الوجود والعدم كلاهما إما يدخلان تحت القدرة ، أو لا يدخلان تحت القدرة ، والقادر على أحدهما قادر على الآخر . كما لا يخفي .

(الوجه الثاني) من أدلة حرمة البقاء على تقليد الميت .

ان عمدة الدليل للعامي على لزوم أصل التقليد هو الفطرة ، والدليل الفطري كالاجماع لبي لا اطلاق ولا عموم له ، والمتيقن منه هو الرجوع للحي ، وغيره مشكوك الحجية ، والشك في الحجية يساوق عدم الحجية فيما نحن فيه .

(وفيه) أولاً : الادلة العقلية والفطرية لا تكون مجملة لظهور مناطاتها ، فليس فيها قدر متيقن ، وغير متيقن كما هو واضح ، نعم قد يشك في شمولها لبعض الافراد من جهة العوارض الخارجية وليس ذلك من أجل اجمال الدليل نظير (الماء) الذي هو من أوضح المفاهيم ومع ذلك قد يشك في صدقه على بعض المائعات .

وثانياً : إن الفطرة – كما يشهد به الوجدان – لا تفرق بين الحياة والموت في السير على الاجتهادات ، ويكفي دليلاً من ذلك متابعة الناس لآراء العلماء في كل الفنون حتى بعد موتهم ما لم يتضح أخطائهم .

خصوصاً ومسئلة التقليد ، والافتاء انما هي صرف الكاشفية عن التكليف الفعلي التي يكفي فيها تحقق الرأى عند الفقيه بآن مّا .

(الوجه الثالث) : ما عن المحدث الاسترابادي (قده) : من أن الرجوع إلى الحي احوط وأولى .

(وفيه) أولاً : الكلام ليس في الدليل اللا اقتضائي ، وانما هو في مقام الدليل الاقتضائي (أي الوجوب والتحريم) .

وثانياً : أي اولوية واحوطية في العدول إلى الحي ، مع ادعـــاء بعض الاجماع على عدم جواز العدول الذي يشمل اطلاق معقده للعدول بعد الموت.

وثالثاً : إذا وصلت النوبة إلى الاحتمال، فكما نحتمل حرمة البقاء، كذلك وجوب البقاء فيعارض احتياط العدول احتياط البقـــاء ويكون المرجـع التخيير بينهما .

(الوجه الرابع) كيف يفتي الفقيه الحي بجواز البقاء على تقليـد الميت الذي لاشك أن بعض فتـاوي ذلك الميت مخالفة لفتاوي الحي ، وهـل هذا إلا اغراءاً بالجهـل عن علم وعمد ، واجازة للعمل بـما يخالف الله ورسوله في نظر الحي .

(وفيه) نقضاً وحلاً :

اما نقضاً فكما يفتي بجريان الاستصحاب ، والبرائة ، وقاعـدة الفراغ ، وقاعدة اليد ، وغيرها مما يعلم الفقيه حال الافتاء كثرة انطباق هذه الامارات والقواعـد – خارجاً – على خـلاف الواقع ، وما أكثر نظائره في الآيات ، والروايات والفتاوى .

وأما حلاً : فلان الفقيه يفتي للعامي بجواز عمل العامي هكذا ، لعدم وجود دليل على أن تكليف العامي غير ذلك ، وليست الفتوى لنفسه حتى تكون مخالفتها لنظره تناقضاً .

لأن لكل شخص تكليف نفسه حسب ما يعرض له من اليقين ، والظن ، والشك .

الا ترى أن من عنده استصحاب نجاسة ماء ، لو سئله آخر عن حكم الماء مع جريان استصحاب الطهارة لذلك الثاني ، جاز للاول الافتاء للثاني بطهارة الماء له .

إلى ما هنالك من نظائر كثيرة لا حاجة الى التطويل بسردها .

(الوجه الخامس) من أدلة حرمة البقاء على تقليد الميت :

ما مر نظيره من ان المجتهد بالموت ينكشف له خطأه في بعض فتاواه فيعدل رأي المجتهد الميت عن تلك الفتاوى ، ومع هذا العلم الاجمالي برجوع نفسه عن بعض فتاواه كيف يجوز للمجتهد الحي الفتوى بجواز البقاء على مجموع فتاوى الميت مع عدم العلم بموارد عدول الميت عن فتاواه .

(وفيه) أولاً : لا ينافي الجعل للحجية العلم الاجمالي بالكذب . أو مخالفة الواقع في بعضها ، كما في جعل الحجة للامارات ، والطرق التي يعلم اجمالاً مخالفة الواقع في كثير منها أو بعضها لا أقل .

وثانياً : ما اسلفناه في الوجه الثالث من أدلة جواز البقاء على تقليد الميت عن فتاواه التي اخطأ فيها في البرزخ، بل لا دليل على معرفة خطأه في البرزخ ايضاً فضلاً عن عدوله .

وثالثاً : من اين لنا العلم الاجمالي بخطأ هذا المجتهد في فتاواه ، (نعم) هناك علم اجمالي بخطأ بعض المجتهدين في بعض فتاواهم لكنه متحمل بخروج معظم الاطراف عن محل الابتلاء ، أو كونه غير محصور ، ونحو ذلك واين

هذا من العلم بخطأ هذا المجتهد المعين الذي كان يجب تقليده (مضافاً) إلى أن نفس هذا العلم الاجمالي بالخطأ موجود في المجتهدين الأحياء فكيف يجوز تقليد مجتهد حي مع وجود هذا العلم الاجمالي بالخطأ (والجواب) عن هذا الجواب عن ذاك .

(وإن) كان ربما يورد على ذلك بأن فتوى فقيه بجواز البقاء على كل المجتهدين بعد موتهم مثل هذه الفتوى الكلية مع وجود الاختلاف بين الفقهاء الأموات في فتاواهم يساوق العلم الاجمالي بذلك، لكنه ذكرنا ايضاً كونه من العلم الاجمالي المنحل لعدم انحصاره أو لخروج معظم الاطراف عن محل الابتلاء أو لغير ذلك .

ورابعاً : إذا شككنا فالمرجع الاستصحاب، كما كان الاستصحاب مرجعاً لدى الشك في تبدل رأي الحي ام لا .

(الوجه السادس) انه لو اجيز – بالمعنى الاعم – البقاء على تقليد الميت كان لازم ذلك انحصار المرجع لكل المؤمنين في واحد ، وهو مناف لضرورة المذهب.

(وفيه) أولاً : لا يلزم ذلك . إلا إذا قلنا بجواز التقليد الابتدائي ، وكان الميت اعلم ، وكانت له فتوى في كل المسائل التي هي محل الابتلاء في مختلف العصور والأزمان ، وقلنا بوجوب تقليد الا علم سواء كان حياً أو ميتاً مع كل ذلك يلزم الانحصار ، وكيف تتحقق هذه الشروط التي منها احراز كون الميت اعلم من جميع الاموات والأحياء – بناءاً على لزوم تقليد الاعلم – .

وثانياً : فليكن هذا اللازم ، ولا نسلم مخالفته لضرورة المذهب ، وما الدليل على ذلك ؟

(الوجه السابع) ما روى صحيحاً في علل الشرائع مسنداً عن يعقوب

السراج قال لابي عبد الله عليه‌السلام : هل تبقى الارض بلا عالم حيّ ظاهر يفزع اليه الناس في حلالهم وحرامهم .

فقال (ع) له : اذاً لا يعبد الله يا ابا يوسف.

بتقريب : انه يجب الفزع إلى العالم الحي ، وفي البقـــاء على تقليد الميت لا يكون الفزع إلى العالم الحي .

(وفيه) أولاً : ان ظاهر الرواية – ولو بقرينة الحال واستيناس الذهن المطلـع إلى اسلوب كلمات الأئمـة الطاهرين عليهم افضل الصلاة والسلام – والمقصود من (العالم الحي) فيها الامام المعصوم (عليه‌السلام) لا الفقهاء .

ويؤيد ذلك رواية البصائر هذه الرواية نفسها عن يعقوب السراج بهـذه العبارة (قلت لابي عبد الله (ع) تخلو الارض من عالم منكم حي ظاهر الخ) باضافة كلمة (منكم) .

وما يقال : من انه لعله روايتان (يدفعـه) وحدة الراوي ، والمروي عنه ، والسند ، وسائر كلمات الرواية .

وما قيل : من انه بعد الاطمئنان بكونها رواية واحدة فالاصل مع نسخة العلل لأن الاصل عدم تكلم الراوي بكلمة (منكم) زيادة عمـــا تكلم به (يدفعه) بان هذا الاصل هو استصحاب العدم الازلي لا يثبت العدم النعتي ، مع انه معارض بأصل عدم زيادة هذه الكلمة .

مضافاً إلى انه معارض بأصل الظهور ، وهو متى دار الامر بـين زيادة كلمة ، أو نقيصتها ، فالظاهر عدم زيادتها ، ومعنى ذلك اظهرية التي فيهـا الكلمة الزائدة من التي ليس فيها،فرواية البصائر تكون اقوى على ما هو مبنى القوم صناعياً .

وثانياً: مع التنزل لا تدل هذه الرواية على المنع من البقاء على تقليد الميت ، لانها تدل على لزوم وجود عالم يفزع إليه في الحلال والحـرام ، ونحن نلتزم

في عرض جواز البقاء على تقليد الميت – بضرورة وجود مرجع حي لامور:

١ – مراجعته في المسائل والموضوعات المستحدثة ، وبيان أحكامها .

٢ – مراجعته في تولي شؤون المسلمين العامة .

٣ – مراجعته في تولي الشؤون الخاصة للافراد كالغيّب ،والقصّر ، ونحوهما.

٤ – مراجعته في مسئلة جواز البقاء على تقليد الميت– إن لم يستقل عقل المقلد بجوازه – .

إلى غير ذلك من ضرورات مرجع حي يفزع اليه .

(والحاصل) انا لا ننفي لزوم وجود مرجع حي ليفزع اليه المسلمون فيما لا يمكن الفزع فيه إلى مجرد الفتوى وانما نثبت جـــواز العمل بقاءاً بآراء المجتهد الميت .

من كل ذلك ظهر عدم استناد القول بحرمة البقاء على تقليـد الميت على مستند مكين .

(وأما القول الرابع) الذي فصل بين كون الميت اعلم فيجب البقاء ، أو الحي اعلم فيجب العدول ، أو لا هذا ولا ذاك فيتخير .

قال في المستمسك: (هذا كله مع تساوي المجتهدين الميت والحي في العلم) أما مع الاختلاف فالظاهر انه لااشكال في بناء العقلاء على تعين الرجوع إلى الأعلم ، فيجب العـدول الحيّ ان كان اعلم ، كما يجب البقاء ان كان الميت اعلم بلا فرق بين ماعلم وعمل وبين غيره لعدم الفرق في بناء العقلاء المذكور. ولا مجال حينئذ للرجوع الى الاصول شرعية أو عقلية، نعم لو كان الرجوع الى الاعلم من جهة الحكم العقلي بالتعيين عند الدوران بينه وبين التخيير كان الاصل الشرعي وارداً عليـه ، فتعيين الرجوع الى الاصل المتقدم الخ) . . ومقصوده ره بالاصل الشرعي الاستصحاب ، و وروده على اصل التعيين من

جهتين (الاولى) لان الاستصحاب اصل محـــرز واصل التعيين اصل غير محرز . (الثـانية) بينهما سببية ومسببية ، فالاستصحاب رافـع لموضوع اصل التعيين وهو الشك بخلاف اصل التعيين فانه لايرفع موضوع الاستصحاب. وليس الاستصحاب واصل التعيين متكافئين حتى يتساقطا لذلك ووافـــق المستمسك على ذلك بعض المعاصرين ايضاً .

(ولكن قد يورد عليه) أولاً : بالمنع من استقرار بناء العقـلاء على لزوم وحتمية تقليد الاعلم، وسيجيء البحث عن ذلك مفصلاً في شرح المسئلة الثانية عشرة انشاء الله تعالى .

وثانياً : بناء العقلاء وحـده لايؤسس طريقاً شرعيـاً إلا إذا لم يكن فيما وصل من الشرح ما يحتمل الرادعية عن ذلك البناء ، أو يحتمل عدم الاعتداد بذلك البناء من قبل الشرع ولعل اطلاقات التقليد كافية الردع عن التزام هذا البناء ، أو لعدم الاعتداد به ولزومه ، كما سيأتي انشاء الله تعالى .

وثالثاً : ان هـذا الاطلاق لوجوب تقليد الاعلم ، من الحي أو الميـت ، يجب تقييـده – كما سيجيء – بأن لا يكون الاعلم وغير الاعـلم موافقين في الفتوى والا كان الاستناد الى غير الاعـلم ، كالاستناد الى الاعلم مجـزياً وعلى حدّ سواء .

ورابعاً : ان كون المرجع لدى الدوران بين التعيين والتخير هـو التعيين مطلقاً محل كلام ونقاش طويلين ويأتي بمناسبة البحث عن ذلك . و(على كل) فمرجع هذا القول بوجوب تقليد الاعلم مطلقاً ، استثنى منـه صورة التقليد الابتدائي للميت الاعلم من جهة الاجماع المدعىّ على حرمته .

(وأما التخيير) بين البقاء والعدول إلى الحي مـع التساوي فواضح انه لعدم الدليل الملزم لهذا ، ولا ذاك ، فيكون تخييراً عقلياً بين حجتين .

واضاف السيد الحكيم (قده) في حاشية العروة وآخرون ان العدول مع

التساوي اولى واحوط وذلك خروجاً عن مخالفة القائلين بحرمة البقاء، ولعدم الاعتداد بالقول بحرمة العدول مطلقاً ، أو بشموله للعدول من الميت إلى الحي كما لا يخفي .

وقال في التنقيح : « إذا علمنا اعلمية احـدهما فالمتعين هو الرجوع إلى اعلمهما سواء كان هو الميت ام الحي — إلى أن قال — إن السيرة العقلائية قد جرت على الرجوع إلى الاعلم من المتعارضين بلا فرق في ذلك بين الاعلم الحي والميت ولم يردع عنها في الشريعة المقدسة، إذاً لا مناص في المقام من التفصيل بين ما إذا كان الميت اعلم من الحي فيجب البقاء على تقليده ، وما إذا كان الاعلم هو الحي فلا يجوز البقاء على تقليد الميت » .

وفيه ما لا يخفى مما ذكرناه آنفاً .

(وأما القول الخامس) وهو التفصيل بين المسائل التي عمل بها حال حياة المفتي فيجوز البقاء فيها على تقليده بعـد الموت ، وبين المسائل التي لم يعمل بها حال حياته فلا يجوز البقاء فيها. مثلا لو كان حج زمان حياة المفتي وعمل مناسكه طبقاً لفتواه، ثم مات وحج المقلد ثانياً جاز له العمل بفتاوي الميت، وأما إذا لم يعمل مناسك الحج حال حياة المفتي واراد الحج بعد وفاته لايجوز له العمل بفتاوي الميت .

وقد ذهب الى هذا القول جمع من المتأخرين والمعاصرين .

ومستندهم في ذلك : هو عدم كونه بقاءاً على تقليد الميت في المسائل التي لم يعمل بها ، وانما هـو تقليد ابتدائي للميت في تلك المسائل (وذلك) بتقريب أن التقليد لما كان هو العمل لا الالتزام ، فيتجزأ هذا المعنى على كل مسئلة مسئلة ، فالمسئلة التي عمل بها المقلد استناداً الى فتوى الفقيه كان مقلداً لذلك الفقيه في تلك المسئلة، والمسئلة التي لم يعمل بها المقلد استناداً الى فتوى

الفقيه ليس مقلداً لذلك الفقيه في تلك المسئلة ، سواء لم يعمل بتلك المسئلة اصلاً ، ام كان عمله عن استناد الى فتوى فقيه غيره ففي المسائل التي لم يعمل برأي الفقيه حال حياة ذلك الفقيه ، يكون الاستناد الى رأيه بعد وفاته تقليداً ابتدائياً كما يرشد اليه معنى (التقليد) المذكور سابقاً من انه جعل المقلد عمله قلادة في عنق الفقيه ، فالقلادة لم تحصل في المسائل التي لم يعمل المقلد بها حال حياة الفقيه .

مضافاً الى عدم جريان الاستصحاب – الذي هو عمدة ادلة جواز البقاء في المسئلة التي لم يعمل بها حال حياة المفتي لعدم اليقين السابق له فيها .

(ويورد على ذلك) اولاً : بعدم كون التقليد هو العمل ، ومعه فاذا كان حال الحياة ملتزماً كفى في صدق التقليد والبقاء .

(وفيه) ما مر سابقاً من أن التقليد هو العمل لا مجرد الالتزام .

وثانياً : كون التقليد هو العمل لا ينافي جواز البقاء في صورة الالتزام ومعرفة الفتاوي حال الحياة ، كما ذهب إلى ذلك بعض المعاصرين مع تقييد ذلك بأن يكون ذاكراً لما تعلمه في حال حياة المفتي . وقد مر نقل ذلك عنه .

(وفيه) ما تقدم سابقاً من أن ذلك لا يسلم على اطلاقه إلا على القول بجواز تقليد الميت ابتداءاً ، ولا يلتزم به القائل بذلك .

وثالثاً : بأنه مع العمل في بعض المسائل يصدق عليه انه مقلد للفقيه الكذائي ، فيصدق على مراجعة فتاواه بعد مماته حتى فيما لم يعمل بها حال حياته انه باق على تقليده . والعرف ببابك .

فاذا صدق البقاء جاز لأدلة جواز البقاء .

وحديث أن التقليد يتجزء الى كل واحدة واحدة من المسائل ، وإن

كان صحيحاً في نفسه إلا انه لا ينافي صدق البقاء على العامل ببعضها في حال حياته .

(إن قلت) ليس لنا في أدلة جواز التقليد عنوان (البقاء) حتى ندور مدار صدقه وعدم صدقه .

(قلنا) تركيزنا على صدق (البقاء) ليس لموضوعية هذا العنوان في لسان الأدلة ، وانما هو للفرار عن صدق عنوان (التقليد الابتدائي) الذي ادعي الاجماع على عدم جوازه ، وبما أن عنواني (الابتداء – والبقاء) متقابلان فتركيز (البقاء) يثبت عدم (الابتداء) .

(وان قلت) إن الاجماع على عدم جواز التقليد الابتدائي باطلاقه يشمل التقليد في كل المسائل ابتداءاً ، أو التقليد في بعضها ابتداءاً .

(قلنا) اولاً: الاجماع هذا مخدوش صغرى و كبرى كما سيأتي البحث عنه.

وثانياً : ان الاجماع بما أنه دليل لبي يكون القدر المشكوك غير مشمول له فيبقى بلا احراز اجماع في ذلك الفرد المشكوك دخوله تحت الاجماع (وشمول) اطلاق معقد الاجماع يتوقف على وجود معقد واحد للاجماع وهو مفقود فيما نحن فيه .

وثالثاً : ما مر آنفاً من أن صدق البقاء في مثل من قلد وعمل ببعض المسائل حال حياة الفقيه ، يمنع اندراج هذا الفرد في اطلاق الاجماع على فرض وجوده ، واطلاق معقده .

(واما الاشكال) على جريان الاستصحاب بأنه في المسئلة التي لم يعمل بها حال حياة الفقيه يكون بلا يقين سابق (ففيه) بعد ثبوت أن موضوع الاستصحاب ليس دقياً عقلياً وانما هو عرفي كما عليه المشهور، بل لعله اجماعي بين الفقهاء بعد ثبوت ذلك يمكننا القول بأن التقليد يعتبر عرفاً شيئاً واحداً، فاذا كان مقلداً للفقيه وجائزاً له العمل بفتاواه حال حياته ، يبقى بعد

وفاته جائزاً له العمل بفتاواه ، (ولا يرى) العرف أن هذا الجواز بعد الممات في المسائل التي لم يعمل بها حال حياة الفقيه غير الجواز الذي كان حال حياة الفقيه .

هذا في الاستصحاب التنجيزي ، وأما اذا أردنا تقرير الاستصحاب التعليقي فانه لا يحتاج الى مثل ذلك بل يجري بلا هذه الالتفاتة — بناءاً على حجيته — .

وحكم هؤلاء المفصلين بين ما عمل به حال حياة الفقيه ، وما لم يعمل به ، بالجواز فيما عمل لا الوجوب ، فهو لما سبق من أن جواز العدول إلى الحي جعل الاستصحاب احد فردي التخيير ، وإلا كان المقتضي وجوب البقاء فيما عمل بها حال حياة الفقيه واني لا اتذكر الآن قولاً بالتفصيل بوجوب البقاء فيما عمل به حال الحياة ، والحرمة فيما لم يعمل به ، وإن كان قد يستفاد ذلك من مطاوي ادلة القائلين بالوجوب مطلقاً ، أو بالحرمة مطلقاً بناءاً على الخدشة في أحد طرفي الاطلاق.

وعلى كل حال احتماله قائم ، وإن كان القول به غير معلوم .

(وأما القول السادس) وهو التفصيل بين المسائل التي ابتلى بها حال حياة الفقيه فيجوز له العمل بها بعد وفاته حتى ولو لم يكن عمل بها حال الحياة ، وبين ما لم يبتل بها حال الحياة فلا يجوز له التقليد فيها بعد الوفاة .

وهذا القول هو بعينه القول السابق مع تضييق في المسائل التي لم يعمل بها ، بأنه ان صار محل ابتلائه حال حياة الفقيه صار رأي الفقيه حجة في حقه ، سواء عمل بها ، ام لم يعمل بها إما لعدم المبالاة ، أو للغفلة ، أو للاحتياط أو غيرها ، فيستصحب هذه الحجية بعد وفاته .

مثلاً : لو حج العامي في حين كان يجب عليه تقليد (زيد) الفقيه ، وصار الموقف مختلفاً بين الشيعة والعامة ، فأتى المقلد باعمال الحج من غير

استعلام فتاوى الفقيه فيها ، ولا استناد إليها اما لعدم المبالاة كما عليه كثير من العوام ، أو للغفلة عن لزوم ذلك ، أو انه احتاط فلم يكتف بوقوف العامة ، ثم مات (زيد) المرجع ، فحج هذا العامي ثانياً جاز له اتيان المناسك مطابقة لفتاوي (زيد) فلو كان (زيد) يكتفي موافقة العامة في الموقف جاز له الاكتفاء ، وإن كان حجه في حال حياة (زيد) بدون الاكتفاء بموافقة موقفهم .

وهذا القول لم ار من ذهب اليه من المتأخرين والمعاصرين فيما يحضرني من كتبهم ورسائلهم وحواشيهم .

وكيف كان فمستنده : تنجز التكليف على المقلد بالابتلاء ، ووجوب العمل على فتاوي ذلك الفقيه ، فيستصحب ذلك .

(وفيه) مضافاً الى أن هذا القول لازمه جواز التقليد الابتدائي من المرجع الذي ابتلي حال حياة ذلك المرجع ببعض المسائل ولم يقلد فيها احداً في وقتها مع انه لا اظنه يقول بالتفصيل في التقليد الابتدائي . إلا أن يقال انه لا يلتزم بذلك لاجل الاجماع المدعى على حرمة التقليد الابتدائي (مع) امكان الخدشة فيه بانه دليل لبي لم يحرز شموله لما نحن فيه ، أو انه على فرض شمول المعقد المطلق يكون منصرفاً عن مثل ذلك — :

ما مر مراراً من انه بتقليده في بعض المسائل اعتبر مقلداً له عرفاً ، وجاز له الاستناد الى اقواله وفتاواه سواء التي عمل بها والتي لم يعمل بها بعد ، فيستصحب ذلك ، ويكفي هذا القدر في الخروج عن الاجماع على حرمة التقليد الابتدائي من غير حاجة إلى محل ابتلاءه حال حياة ذلك الفقيه .

(وأما القول السابع) وهو التفصيل بين صورة العلم بمخالفة فتوى الميت لفتوى الحي فلا يجوز البقاء ، وبين صورة عدم العلم بالمخالفة فيجوز البقاء .

وقد ذهب الى هـذا القول بعض المتأخرين والمعاصرين ومستندهم في هذا التفصيل هو أن الميت والحي أما ان يعـلم اتفاقهما في الفتوى ، أو لا يعلم لا اتفاقهما ولا اختلافهما ، أو يعلم اختلافهما في الفتوى .

ففي صورتي العلم بالاتفاق والجهل به يجوز البقاء ويجوز العدول الى الحي ، لشمول الأدلة ـ من الآيات ، والروايات ، والاجماعات والسيرة الشرعية ، وبناء العقلاء ، وغيرها ـ لكلا الفتويين على حدّ سواء .

وفي صورة العلم بمخالفتهما في الفتوى هناك مانع عن شمول الأدلة للفتويين ، وهو للتعارض الموجب للتكاذب .

(وفيه) ما تقدم اشارة وسيجيء تفصيلاً من أن التعارض لا يوجب تساقط المتعارضين عن الحجية .

ثم ان بعض المراجع المعاصرين ذكر تفصيلاً لصورة المخالفـة نذكره مع بيان وجهة النظر فيه .

قال في التنقيح : « وأما الصورة الثانية : أعني ما إذا علمنا بالمخالفة بين المجتهد الميت والحي الذي يسوغ الرجوع اليه في الفتوى فلا شبهة في ان العمل بما هو الموافق منهما للاحتياط مؤمن من العقاب ، سواء أكان فتوى الميت أم الحي ، كما إذا أفتى احدهما بالوجوب والآخر بالاباحة .

وأما إذا فرضنا ان كلتا الفتويين على خلاف الاحتياط ، أو ان كلتيهما على وفق الاحتياط من جهة ، وعلى خلافه من جهة اخرى ، فلا يخلو :

إما ان لا يعلم اعلمية احدهما ـ علم تساويهما ايضاً أم لم يعلم ـ وأما ان يعلم اعلمية الميت من الحي ، أو العكس :

أما الصورة الأولى : أعني ما إذا لم يعلم اعلمية احدهما مع العلم بمخالفتهما في الفتوى فـلا يكاد ان يشك في ان الفتويين ساقطتان حينئذ عن الاعتبار

لأن الاطلاقات كما مر غير شاملة للمتعارضين ، فلا حجية لفتوى الميت ولا الحي ومعه يتعين على المكلف الاحتياط : لأن الأحكام الواقعية متنجزة في حقه ولا يمكنه الخروج عن عهدتها إلا بالاحتياط .

هذا إذا تمكن من الاحتياط .

وأما إذا لم يتمكن من الاحتياط إما لدوران الأمر بين المحذورين ، وإما لعدم سعة الوقت للاحتياط ، كما إذا أفتى أحد المجتهدين بوجوب القصر في مورد ، وأفتى الآخر بوجوب التمام فيه ولم يسع الوقت للجمع بين القصر والتمام فهل حينئذٍ يجب الرجوع الى أحدهما المعيّن لحجية نظره في حقه أو أن كلتا الفتويين ساقطتان عن الحجية كما في الصورة المتقدمة والوظيفة هو الامتثال الاحتمالي وهو العمل علىطبق احداها مخيراً لأن المكلف إذالم يتمكن من الامتثال الجزمي في مورد تنزل العقل الى الامتثال الاحتمالي ؟

الأخير هو الصحيح ، لعدم دلالة الدليل على حجية احداهما المعينة بعد سقوط الاطلاقات عنالحجية بالمعارضة ومعه يتنزل العقل الى الامتثال الاحتمالي لأنه الميسور للمكلف وهذا هو التخيير في مقام الامتثال لا أنه من التخيير في المسئلة الأصولية لمكان حجية احداهما شرعاً .

وأما الصورة الثانية : أعني ما إذا علمنا اعلمية احدهما فالمتعين هو الرجوع الى أعلمهما سواء كان هو الميت أم الحيّ ، وذلك : لأن الاطلاقات وإن لم تشمل شيئاً منفتوائيهما للمعارضة إلا أن السيرة العقلائية قدجرت على الرجوع الى الأعلم من المتعارضين بلا فرق في ذلك بين الأعلم الحي والميت ولم يردع عنها في الشريعة المقدسة . إذاً لا مناص في المقام من التفصيل بين ما إذا كان الميت أعلم من الحي فيجب البقاء على تقاليده ، وأما إذا كان الأعلم هو الحي فلا يجوز البقاء على تقاليد الميت .

هذا إذا لم تجر سيرة العقلاء على العمل بالاحتياط عند العلم بأعلمية احد

المجتهدين المتخالفين في الفتوى ، أو لم نحرز سيرتهم . وإلا فالمتعين هو العمل بالاحتياط » انتهى كلامه بطوله .

(وفيه) مواقع للنظر .

اولاً : كون نتيجة التعارض بين دليلين منجزين هو التساقط مطلقاً كقاعدة عامة أولية غير مسلّم ولا يخلو من النقاش والبحث الطويلين بين الاعلام وفي المعاصرين من لا يلتزم بذلك مثل الأخ الأكبر والسيد الروحاني في (فقه الصادق) وغيرهما وسيأتي البحث عنه مستوفى إن شاء الله تعالى .

وعليه فالتخيير بين الفتويين يكون تخييراً في المسئلة الأصولية ، أعني التخيير في الحجية ، لا تخييراً في مقام امتثال التكليف بالموافقة الاحتمالية .

وثانياً : لا نسلم تحقق السيرة العقلائية على لزوم الرجوع الى الأعلم من المتخالفين ، لما نشاهده في الخارج من رجوع الناس في حوائجهم الى أهل خبرة كلشيئى أعلمهم وغير أعلمهم .

وثالثاً : يكفي في ردع هذه السيرة العقلائية ـ على فرض وجودها ـ اطلاقات الأدلة من الآيات والروايات مع انها كانت في وقت وجود الأعلمية بين الذين كانت الاطلاقات تشملهم ، وعدم وجود أي عين أو أثر للأعلمية في الأدلة ، ومع ذلك فلا حجية لهذه السيرة على فرض وجودها .

ورابعاً : قوله (هذا إذا لم تجيء سيرة العقلاء الخ) كأنه غير جازم بحجيته اطلاقاً حتى مع وجود الأعلم في البين ، ومن أين هذا الشك ؟ فهل وجدنا الناس يحتاجون في المراجعة لخبراء العلوم والسياسات والاقتصاديات ، والفنون حتى مع عدم وجود الأعلم في البين ومراجعته ؟

هذا تمام الكلام في مسئلة البقاء على تقليد الميت وقد ظهر أن الأقوى جواز البقاء على تقليد الميت مطلقاً ، سواء في المسائل التي عمل بها ، أو ابتلى بها ولم يعمل حال حياة الميت أو غيرها وسواء مع العلم بالمخالفة وعدمها ،

وسواء كان علم بأعلمية احدهما وعـــدمه . نعم يشترط كونه عاملاً ببعض المسائل في حال حياة الميت صدقاً للبقاء ، وخروجاً عن التقليد الابتدائي .

وهناك تفصيلات اخرى في المسئلة(مثل) وجوب البقاء إلا إذا وجد حي أعلم من الميت فيجب حينئذ العدول الى الحي الأعلم(ومثل) وجوب العدول إلا إذا أحرز أعلمية الميت من الحي فيتخير ، لا انه يجب البقاء (وغير ذلك) من الأقوال . وهناك احتمالات اخرى في المسئلة ولعلهـــا تكون اقوالاً ايضاً لكن وهنها ، وقلة القائل بهـــا ، أو ضعف احتمالها ودليلها اوجب الاضراب عنها .

(المسئلة الثانية) في الكلام عن التقليد الابتدائي للميت .

وفيه اقوال :

(الأول) عدم الجواز مطلقاً .

(الثاني) الجواز مطلقاً .

(الثالث) التفصيل بـــين وجود الحي وإمكان تحصيل فتاواه فلا يجوز ، وبين عدم ذلك فيجوز .

(الرابع) بـــين من يفتى بنصوص الآيات والروايات فيجوز تقليده ابتداءاً وبين غيره فلا يجوز .

(الخامس) التفصيل بـــين موافقة فتوى الميت لفتوى الحي فيجوز ، وبين التخالف بين الفتويين فلا يجوز .

(القول الأول) عدم جواز تقليد الميت ابتداءاً مطلقاً ، وهو المشهور بين علمائنا الأبرار قدس الله اسرارهم ، واستدل لذلك بوجوه عديدة ربمـــا انهاها بعضهم الى نيف وعشرين وجهاً ولكن عمـــدتها الشهرة القطعية بين الفقهاء ، والاجماعات المدعاة باستفاضة ، ومعروفية ذلك من مذهب الشيعة كما ادعى . ونحن نذكر الوجوه وما فيها من كلام .

(الوجه الاول) الاجماع ، ادعاه غير واحد من الفقهاء فمن النراقي في المناهج الاجماع المحقق عليه ، وعن المفاتيح ظهور اتفاق الامامية عليه ، وعن المسالك عدم وجود المخالف في ذلك ، وعن المعالم الاطباق على عدم الجواز ، وقد استفاض نقله حتى ان الشيخ الانصاري (قده) حمل كلام الشهيد الاول (ره) في الذكرى من خلاف بعض العلماء في المسئلة على علماء العامة والخاصة وقال (فلعل نظره الى العامة) .

(وفيه مناقشة) صغرى وكبرى .

أما صغرى فلخلاف جمع من الفقهاء منهم من ذكرهم الشهيد (قده) من خلاف بعض العلماء الظاهر منه علماء الشيعة لا علماء العامة كما يؤيد ذلك تتبع كلمات الشهيد (ره) في مختلف الابواب ، ومنهم الاخباريين ، والميرزا القمي .

(والقول) بأن مخالفتهما لا تفي بالاجماع ، للشبهة الحاصلة لهما ، أما الأخباريون (قدهم) فلانهم لا يجوزون العمل بالفتوى اطلاقاً لا من الحي ولا من الميت وانما يجوزون العمل بمضامين الروايات وهذا هو النقل بالمعنى الذي لا يفرق أحد من المسلمين فيه بين الحي والميت ، فليس خلافهم في مورد النزاع وهو العمل بفتاوي الميت .

وأما الميرزا القمي (قده) فانه اعتبر حجية الفتوى من جهة الظن المطلق لدليل الانسداد الذي ثبت في محله بطلانه .

وكما أن الاجماع المعلوم الاستناد غير حجة لانه ليس اكثر من مستنده ، كذلك خلاف بعض الفقهاء من جهة شبهة غير مستقيمة لا يضر بالاجماع ولا يخرمه لان خلافهم مبتني على المستند المعلوم عدم صحته .

(يرد عليه) اولاً : إن الاخباريين ـ كما اسلفنا في اوائل الكتاب ـ يفرون من اسمي (التقليد) و (الاجتهاد) لا من واقعها ، فهم يقلدون ، وعلماؤهم يجتهدون ، بدليل اختلاف علمائهم في فتاواهم . وليست فتاواهم

مقتصرة على معاني الأخبار ، وانها فيها الكثير مما ليس إلا عن جمع أخبار بعضها مع بعض ، وطرح اخبار وحمل أخبار على غير ظواهرها لمعارضتها بما يقتضي ذلك ومن مجموع محض الأخبار يفتي علماء الأخباريين ، فهل هذا إلا الاجتهاد والفتوى والتقليد ؟ وهؤلاء الأخباريون يجيزون تقليد الميت ابتداءاً في فتاواه وإن كانوا لا يسمونه بـ (تقليد المجتهد الميت) . فهم في الواقع يجيزون ذلك ، وهم جمهرة فيهم من أخيار العلماء فكيف يقال بأن مخالفتهم لا تضر بالاجماع ؟

وثانياً : إن الميرزا القمي (قده) تجويزه لتقليد الميت ابتداءاً ليس مبتنياً على دليل الأنسداد حتى يكون بطلان دليله مانعاً عن خرم خروجه للاجماع ، فانه يعمل بالآيات ، والروايات ، والاصول ، والاجماعات ونحوها مما يعمل بها سائر الفقهاء ، ويفتي عليها كما يفتي عليها سائر الفقهاء ، فالخلاف بين الميرزا القمي (قده) وبين سائر الفقهاء ليس في الأدلة ، ولا في مفاداتها ، وانما الخلاف في أن الفقهاء يعتبرون ما بايدينا من الأدلة علمياً ، فهي حجة بعنوان اولي ، والميرزا القمي (قده) يعتبر ذلك كله ظنياً غير علمي ، فهي حجة بعنوان ثانوي فليس خلاف بينهما في أصل الحجية ولزوم العمل بها ، وانما الخلاف في أن حجيتها بالعنوان الاولي ام العنوان الثاني .

فمخالفته مخالفة في صميم الاجماع .

وبهذا يظهر عدم استقامة ما اورده على القمي (قده) بعض المراجع المعاصرين : من أن لازم دليل الانسداد الذي يلتزم به القمي(قده) هو حجية الظن على العامي ، وكيف يحصل للعامي ظن بالحكم الواقعي مع اختلاف الأموات والأحياء في الفتاوي ؟

وجه الظهور : أن الميرزا القمي (قده) إنما يجري دليل الانسداد للمجتهد لا للعامي ، فالظن المطلق يكون حجة للمجتهد لا للعامي .

ثم رتب هذا المرجع المعاصر على ذلك قوله ـ كما في التنقيح ـ «فالصحيح ـ بناءاً على هذا المبنى الفاسد ـ أن يقال : ان العامي يجب عليه العمل على فتوى المشهور في المسئلة لأن فتواهم مفيدة للظن في حقه » .

(وفيه) اولاً : دليل الانسداد على الكشف لا يجعل الحجة الظن المطلق حتى الصادر من طيران الغراب وجريان الميزاب ـ كما هو ثابت في محله ـ وانما يجعل الحجة الظن الصادر من ما بايدينا من الأدلة فليس ظن العامي حجة عليه اصلاً .

وثانياً : على فرض حجية ظن العامي لا يتقيد بالمشهور ، بل حتى نقل اهل العلم الذين ينقلون للعوام الفتاوي يفيد الظن المتآخم للعلم للعوام فهل يلتزم أحد بحجية مثله في حق العوام حجية شرعية من باب الانسداد ؟

وممن نقل عنه مخالفة الاجماع المدعي ـ في حرمة تقليد الميت ابتداءاً ـ هو الشيخ الصدوق (قدس سره) حيث حكى عنه الوافية « ان ابن بابويه صرح بجواز العمل بها في كتابه (من لا يحضره الفقيه) مع انه كثيراً ما ينقل فتاوي ابيه » .

(وما اورد) عليه : اولاً : من عدم ثبوت ذلك وأن الصدوق (قده) نقل فتاوي ابيه (وثانياً) بأن فتاوي ابيه هي مضامين الروايات المعتبرة عنده ولذلك حكى أن المجلسي (قده) نقل في البحار فتاواه مع انه كتاب معد لجمع الأخبار (وثالثاً) بأن والد الصدوق ، والصدوق نفسه كلاهما يعدان من الأخباريين الذين لا تضر مخالفتهم بالاجماع بعد كونها لشبهة ثبت عدم استقامتها .

(ففيه) لولا الايراد الأول فالأخيران لا يصلحان ايراداً ، إذ كونها مضامين الروايات المعتبرة لايخرجها عن الاجتهاد ، لأن أخذ هذه الرواية دون تلك ، وحمل أحدها على التقية والأخرى على بيان الحكم الواقعي ، ورمي

واحدة بالضعف ، والاخرى بالقوة ، ونحو ذلك اجتهاد وعمل بالاستنباط في الأخبار .

وكونهما من الأخباريين لا يتم جواباً عن خرقه الإجماع .

نعم : لو ثبت الايراد الأول : وهو أن الصدوق (ره) لم ينقل فتاوي ابيه في كتاب (من لا يحضره الفقيه) ثم الرد ، ولو كان الأمر بالعكس فالخدشة في الاجماع غير بعيدة عن الصناعة .

ومما يدل على عدم تمامية هذا الاجماع المنقول : ما عن الجعفرية وشرح الارشاد للاردبيلي (ان اشتراط الحياة قول الاكثر) الظاهر منه وجود المخالف من علماء الشيعة .

وحكي عن شرح الجعفرية للفاضل الجواد : ان جواز تقليد الميت قول بعض علمائنا .

ويؤيد ذلك : ما عن المعالم وغيره من أن المتأخرين عن الشيخ الطوسي (ره) كانوا يقلدونه حتى عرفوا في الفقه بالمقلدة الى زمان ابن ادريس الحلي(ره) الذي فتح باب الإشكال على الطوسي (ره) .

(وما قيل) في رد الاجماع صغرى ايضاً : من ان مسئلة تقليد الميت مسئله حادثة لم يكن لها ذكر في عصور الأئمة الطاهرين (عليهم السلام) والتي تلتها من عصور فلا يتم ادعاء الاجماع فيها .

(ففيه) ــ مضافاً الى كفاية تحقق الاجماع المحصل في عصر وان كان العصران المكتنفان به قبلا وبعداً في خلاف بين الفقهاء ــ ان تقليد الميت كان موجوداً حتى في زمن الأئمة الطاهرين (عليهم السلام) ولا اقل من تقليد العامة بعلمائهم حتى بعد موت أولئك العلماء .

إلى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع للمعضلات من الكتب .

هذه حال الاجماع المنقول صغرىً على حرمة تقليد الميت ابتداءاً .

وإن كان يرد على ذلك كله ما نقل عن الفقهاء انه قال :

« إن الاجماع الذي نقله عـــدد من اساطين المذهب وكبار محققي علمائنا الاعلام ، مع الشهرة العظيمة المحصلة القطعية ، والسيرة من أهـل التدين في مختلف الاعصار والامصار ،والطريقة المستقيمة على اعتبار تقليد الميت ابتداءً أمراً غير مشروع وغير مألوف من أقوى الأدلة على المنع من التقليد الابتدائي للميت » .

وأما حال الاجماع كبرى فيرد عليه :

(اولاً) : القطع باستناده الى بعض الأدلة المذكورة ، ولا اقل من احتمال ذلك .

(وثانياً) : بأن المحتمل كون مدرك الإجماع دليلاً لو اطلعنا عليه لم يكن معتبراً عندنا .

وإن كان في كلا الايرادين نظر ، وقد مر عنا وسيأتي مكرراً ان الاجماع إذا كان محصلاً فإن مثل هذه الايرادات لا يصادم حجتيه، فانه برأسه طريق عقلائي غير مردوع عنـــه من قبل الشرع ، نظير ما يقال في أصل وجوب التقليد ، وتقليد الأعلم ، وغيرهما .

(الوجه الثاني) ممـا استدل به على حرمة التقليد الابتدائي : اصالة عدم الحجية ، لأن التقليد وحجية رأي أحد بالنسبة لآخر خلاف الأصل ، خرج عن هذا الاصل تقليد المجتهد الحي بالأدلة ، وبقي تقليد المجتهد الميت ابتداءاً تحت الاصل .

وقرر الشيخ الانصاري (قده) هـذا الدليل : بأن الاصل حرمة التقليد المستفادة من الكتاب خرج عنها فتوى الحي اجماعاً وبقي الموارد المشكوكة تحت الاصل المذكور .

وقرره آخرون : بأصالة حرمة العمل بالظن بالأدلة الاربعة ، والتقليد من الظن .

وقد يقرر بوجوه اخرى .

(وفيه) ان الادلة التي تثبت بها حجية فتوى الحي بنفسها وبغيرها تثبت حجية فتوى الميت من الكتاب ، والسنة ، والعقل ، والسيرة العقلائية ، وغيرها مما يأتي كل دليل منها على انفراده واستقلاله، ومعه فلا مسرح للأصل لأنه أصيل حيث لا دليل .

ثم ان الشيخ الانصاري (قده) في مقام هذا الدليل اورد على نفسه ايراداً وأجاب عنه بما حاصلها (ان قلت) اختصاص الاجماع المذكور بالحي غير صحيح ، لعمل السالف بفتاوى على بن بابويه عند اعوزاز النصوص مع انه من مصاديق التقليد الابتدائي للميت .

(قلت) فقامه على بن بابويه قدس سره ليست بمنزلة الفتاوى عندنا فهي كفتاوى أصحاب الائمة عليهم السلام إنما كانت مضامين الروايات ، وكثيراً ما كانت نقل الرواية بالمعنى الاوضح والانسب ، كما يرى الاخباريون ذلك في مطلق الفتاوى التي يعملون بها .

ثم قال الشيخ الانصاري (قده) ومن اطلع على حال السلف وكيفية الاستفتاء والافتاء يقطع بذلك .

ثم قال : ويكفيك شاهداً في المقام ما قاله العمري بعدما سئل عن كتب الشلمغاني (أقول فيها ما قاله العسكري عليه السلام في كتب بني فضّال خذوا ما رووا وذروا ما رأوا ، فانه (ره) افتى بنص الرواية الخ) .

وربما يؤخذ على هذا الجواب امور .

اولاً : على بن بابويه لم تكن فتاو'ه كلها مضامين الروايات ، بل كان هو

ايضاً مجتهداً يجتهد في الروايات ، فيأخذ بحديث ، ويطرح حديثاً ، ويجمع بين حديثين ، ويعمل بالتراجيح ، ويحمل المطلق على المقيد ، والعام على الخاص ، ويخصص بمنطوق حديث مفهوم حديث آخر ، ويحمل الظاهر على الاظهر ، وعلى النص وغير ذلك مما لا بد منه للذي يريد ان يعمل بالاخبار ، لكثرة احتياج العمل بالاخبار الى امثال ذلك فيها .

نعم لم يكن باب الاجتهاد والاستدلال بهذه السعة التي هي عليها الآن ، ولكن لم يكن ايضاً بحيث يكون منحصراً في مضامين الروايات التي يعبر عنها بالنقل بمعنى اوضح وانسب ، وهذا يكفي لأن تدل على انه فتاوى علي بن بابويه آرائه ، لا مجرد روايات ، والموجبة الجزئية نقيض للسالبة الكلية .

وثانياً : اجبنا مثل ذلك عن الاخباريين سابقاً في اول الكتاب عندالكلام على جواز التقليد من ان الأخباريين ايضاً يجتهدون ، والعوام يقلدونهم ، فحقيقة الاجتهاد وحقيقة التقليد موجودتان عندهم وإنما يتوجسون خيفة عن لفظيهما كما لا يخفى .

وثالثاً : الاستشهاد بفتوى واحدة للعمري (قده) في الجواب عن كتب الشلمغاني لا يكون دليلاً على ان كل فتاواه كانت كذلك ، فكيف بأن يكون (شاهداً كافياً) مع أن الجزئي لا يكون كاسباً ولا مكتسباً ثابت لا نقاش فيه ، فكيف يكون هذا الجزئي دليلاً على الكلي وإلا فما اكثر ما يوجد في كتب المحقق والعلامة والشهيدين وغيرهم من المجتهدين امثال ذلك من الفتوى بنص الرواية وذكر الرواية بعضها كما لا يخفى لمن تتبع كتبهم الاستدلالية . هذا مضافاً الى انه ايضاً اجتهاد من العمري لأن سحب الحكم من بني فضال الى الشلمغاني إنما هو للقطع بالمناط وهذا بعينه الاجتهاد وليس نقلاً لمعنى الرواية وتطبيقاً لها على بعض مصاديقها .

اذن فهذا الأصل –اصالة عدم حجية الفتوى– كما لا تشمل الحي لخروجه

تخصيصاً ، كذلك يدعي القائل بجـواز تقليد الميت ابتداءاً بانه ايضاً خرج تخصيصاً فالعمدة النظر في تلك الادلة .

(الوجه الثالث) لحرمة التقليد الابتدائي : اصالة التعيين عند الدوران ، فالأمر دائر بين تعيين تقليد الحي ، أو التخيير بينه وبين تقليد الميت .

(وفيه) — مضافاً الى ادلة الجواز التي يأتي ذكرها — مع تسليم أن الاصل المقام هو التعيين لكنه معارض باصل حاكم ومقدم عليه هو الاستصحاب على تقاريره المختلفة ، الذي سيأتي الكلام عنه في ادلة المجوّزين مطلقاً ، لما مر في الاصول من أن الاستصحاب مقدم على اصالة التعيين ، لانه يرفع الشك تنزيلاً ، فلا يبقى موضوع لأصل التعيين الذي موضوعه المشكوك .

ثم إن اصل التعيين لا يعين تقليد الحي مطلقاً ، لانه قد يكون في الميت مزية اخرى كالاعلمية ، أو الاورعية ، أو موافقة فتاواه غالباً للاحتياط ، أو موافقة فتوى خاصة منه للأحتياط ، أو موافقتها غالباً ، أو في مسئلة خاصة للاصول ونحو ذلك مما لا يكون الدوران بين تقليدي الميت والحي مطلقاً من الدوران بين التعيين والتخيير . بل من الدوران بين تعيين هذا ، وتعيين ذاك ، والتخيير بينهما ، مما لا شبهة في التخيير فيها بناءاً على حاكميـة اصل البراءة مطلقاً على اصل الاحتياط ، أو وروده عليه على اختلاف الموارد ، واختلاف الانظار في تفسيري الحاكمية والورود (إلا أن يقال) بأن الاجماع على عـدم وجوب تقليد الميت مطلقاً يزيل احتمال تعينه (لكنه) على اطلاقـه موضع تأمل خصوصاً في مثل ما لو كان فتوى الميت موافقاً للاحتياط ، أو كانت مضامين الروايات على قول سيجيء .

وقد أورد على اصل التعيين في المقام بامور لا تخـلو من النقاش أو الرد نذكر المهم منها .

(الاول) مقتضى اصل التعيين في المقام هو الاحتياط ، وقد يعارض هذا الاحتياط ، الاحتياط في المسئلة الفرعية ، كما لو كان الميت مفتياً بوجوب الجمع بين صلوتي الجمعة والظهر ، أو القصر والتمام ، أو الصوم والقضاء ونحـو ذلك والحي مفتياً بأحد طرفي المسئلة.

(وفيه) أن تعارض الاحتياط في المسئلة الاصولية مـع الاحتياط في المسئلة الفرعية ينتهي الى تقـدم الاحتياط الاصولي ، لانه من قبيل السبب والاحتياط الفرعي من قبيل المسبب كما لا يخفي فتأمل .

(الثاني) ان الشك في المقام مرجعه الى الشك في مرجحية الحياة لفتوى الحي وعدمها ،وبما أن المرجحية كالحجية امر توقيفي فمع الشك فيها يكون الاصل عدمها .

(وفيه) أن هذا الاصل محكوم باصل العموم في ادلة (النهي عن العمل بغير العلم) وذلك بأن الشك في المرجحية مسبب عن الشك في خروج فتوى الميت عن عموم النهي عن العمل بغير العلم الثابت بالادلة الاربعة ام لا ؟ فاذا جرى أصل عدم الخروج المعبر عنه باصالة العموم ، لم يبق شك في المرجحية.

(الوجه الرابع) لحرمة التقليد الابتدائي: السيرة القائمة على تقليد المؤمنين للأحيـاء من الفقهاء دون الأموات ، وباضافة اصل عـــدم النقل المعبر عنه بالاستصحاب القهقري أحياناً يتم استمرارها قهقرياً الى زمان المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين فتتم السيرة المتصلة إلى زمان المعصوم، ومع تمامها كان دليلا مستقلا برأسها .

(واورد عليها) اولاً : أن المعلوم انما هو اصل السيرة ، اما وجهها فهو غير معلوم إذ لعلها على جهـــة السهولة ، أو الافضلية ، أو الاحتياط ، أو الاستحسان وما دامت جهة السيرة غير معلومة فهي لا تشهد نفياً للمقابل ،

ولا تتم هذه السيرة دليلا على حرمة تقليد الميت ابتداءاً إلا إذا علمنا من هذه السيرة كونها لأصل حرمة التقليد الابتدائي للميت (وبعبارة أخرى) السيرة قامت على جواز تقليد الحي لا على حرمة تقليد الميت والفعل لا يدل على نفي الطرف المقابل .

وثانياً : لعل وجه سيرة الرجوع الى الأحياء هو عدم فهم معظم العوام كتب الأموات كما هو كذلك في كثير من العوام .

وثالثاً: لا علم لنا بقيام مثل هذه السيرة علماً قطعياً تكون منجزاً ومعذراً للافتاء بحرمة تقليد الميت ابتداءاً ، مع ما في الفتوى بغير علم من المحذور . نعم لا ينكر الظن ولكنه لا يغني من الحق شيئاً .

ورابعاً : إن السيرة مردوعة بالادلة التي تقام وستأتي على جواز التقليد الابتدائي .

وخامساً : ان السيرة غير محققة بعد تقليد الاخباريين لعلمائهم الاموات كابن عصفور وغيره .

(الوجه الخامس) لحرمة التقليد الابتدائي : هو أن تقليد الميت ابتداءاً إما بتجويز الميت ذلك فهو دور ، أو بتجويز المجتهد الحي ذلك فهو تقليد للحي .

(واورد عليه) اولاً : قد يكون مستند جواز التقليد الابتدائي غير فتوى الحي والميت ، وانما بحكم عقله واجتهاده ، مثلاً لو كان ملتزماً بدليل الانسداد ، وكان قول الميت يفيد ظناً اقوى من فتوى الحي ، أو كان من أهل العلم ومجتهداً في مسئلة جواز تقليد الميت ابتداءاً ، أو نحو ذلك .

وثانياً : نفرض أنه استناداً الى تجويز الحي قلـّد الميت ، لكن لا يسمى ذلك تقليداً للحي ، إذ مع وجدان انه يعمل بفتاوى الميت كيف يسمي مقلداً للحي ؟ مضافاً إلى انه يعتبر مقلداً للميت في مآت المسائل ، ولا نضائق

في تقليده للحي في المسئلة الواحدة ، أما بقية المسائل فهو مقلد للميت فيها بلا إشكال (كيف) ويختلف كثيراً الحي والميت في المسائل وهذا العامي يأخذ برأي الميت فهل هو مقلد للحي حينئذ ؟

(الوجه السادس) ما نسب إلى كاشف الغطاء من أن العامي لا يجوز له الأخذ بفتوى المجتهد مع عدوله عنها ، واحتمال العدول قائم في الميت فلا يجوز تقليده .

(وأجيب) بأنه مع احتمال العدول فالاصل عدمه ويستصحب بقاء الفتوى ، ومع يقينه وجب العدول ولكنه لا يقين ، والعلم الاجمالي بعدوله على فرض وجود هذا العلم الاجمالي عن بعض فتاواه منحل بخروج بعض اطرافه عن محل الابتلاء .

(الوجه السابع) الأخبار الارجاعية التي ارجع الأئمة الطاهرون عليهم افضل الصلاة والسلام الى زرارة ، ويونس بن عبد الرحمن ، ومحمد بن مسلم ، والعمروي وابنه ، وغيرهم من الأحياء ، ولم يرجع الامام الى الأصول الصادرة عن الأموات ، وهذا دليل على عدم جواز التقليد الابتدائي .

(وفيه) اولاً : لا اشكال ولا خلاف في جواز الرجوع إلى تلك الأصول التي هي روايات غالباً ،ولم يكن المتعارف في الأصول غالباً إلا جمع الروايات دون الاداء والفتاوى .

وثانياً : اثبات شيء لا ينفي ما عداه ، فهل يستفاد من هذه الأخبار عدم جواز الرجوع إلى بقية الرواة ممن لم يذكرهم الأئمة عليهم السلام في الاخبار الارجاعية ، كذلك لايثبت بهذه الاخبار عدم جواز الرجوع إلى اصول الأموات .

وثالثاً : الأئمة عليهم السلام ارجعوا الى أصول الاموات ايضاً لقوله عليه السلام (خذوا ما رووا) بالنسبة لكتب بني فضال التي كان قد مات بعضهم حال

صدور الرواية وهكذا بعض الاصول التي عرضت على الأئمة عليهم السلام فنظروا فيها، وشطبوا شيئاً واقروا الباقي مع أن تلك الاصول كانت للاموات ومثل قوله عليه السلام (احتفظوا بكتبكم فانكم سوف تحتاجون اليها ، مع انها كانت كتب الحديث والفقه وغير ذلك بل يشمله قوله عليه السلام في جواب من قال يونس ثقة آخذ عنه معالم ديني فانه مطلق شامل كما إذا كان يونس حياً أو ميتاً وكان السائل يأخذ عنه في حال الموت ابتداءاً .

(الوجه الثامن) الصحيح الذي ذكرناه في مسئلة البقاء على تقليد الميت المروي عن علل الشرائع عن ابن محبوب عن يعقوب السراج قال لابي عبد الله عليه السلام .

هل تبقى الارض بلا عالم حي ظاهر يفزع اليه الناس في حلالهم وحرامهم ؟

فقال عليه السلام : « اذاً لا يعبد الله يا ابا يوسف » .

فبمفهوم التحديد يدل هذا الحديث على لزوم كون الفقيه الذي يفزع اليه الناس في حلالهم وحرامهم حياً ظاهراً .

(واورد عليه) بأمرين ذكرناهما بالتفصيل في ادلة حرمة البقاء على تقليد الميت وحاصلها :

الاول : هذه الرواية انها وردت بالنسبة للامامة التي هي من مسائل اصول الدين ، لا التقليد التي هي من مسائل فروع الدين ، واستشهدنا لذلك بذكر (البصائر) هذه الرواية بزيادة منكم هكذا (تخلو الارض من عالم منكم حي ظاهر الخ) .

والثاني : أن اثبات الشيء لا ينفي ما عداه ، وهذه الرواية دلت على ضرورة وجود مرجع حي ظاهر يفزع اليه الناس ، ولم تدل على حرمة تقليد الميت بعد أن المرجع يراد لامور اخرى غير التقليد ايضاً من مراجعته في المسائل المستحدثة، وشؤون المسلمين العامة ، وشؤونهم الخاصة كاموال الغيّب

والقصّر، ومراجعته في مسئلة جواز البقاء وعدمه بالذات، وغير ذلك .

(الوجه التاسع) ما يروى من أن العلم يموت بموت حامليه .

فاذا مات علم المجتهد بموته ، ففي أي شيء يرجع إليه في التقليد ؟

(وفيه) اولاً : الظاهر المتبادر من هذه الصيغة المذكورة في هذه الرواية هو الامر التكويني لا التشريعي ، يعني : أن حاملي العلم هم الذين يوجهون الناس الى العلم ويرفعون الجهل عنهم ، فاذا مـــات الحاملون فليس هناك من يرشد الناس لأن الجاهلين لا يرشدون (افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع ام من لا يهدّي إلا أن يهدي) و (فاقد الشيء لا يعطيه) .

ويشير إلى هذا المعنى ذكر (حامليه) بالجمع ، لانه إذا مات حامل العلم ربما يوجد حامل آخر يبث العلم وينشره ويرشد الناس اما اذا مات كل الحاملين للعلم فلا يبقى مرشد وموجه ومعلم فتأمل .

وثانياً : عدم صحة مسنده .

وثالثاً : معارضته بالروايات الكثيرة التي دلت على حياة اهل العلم باساليب وعبارات والسنة مختلفه ، التي لا يبعد ادعاء تواترها معنى .

مثل قوله عليه السلام (الناس موتى وأهل العلم أحياء) .

وقوله عليه السلام (والعلماء باقون ما بقى الدهر) .

وغير ذلك :

(الوجه العاشر) انه قد ينعقد الاجماع على خلاف قول الميـت ، فيصبح قول الميت باطلاً ، وبما أن العامي لا خبرة له بالاجماعات فتقليد العامي للميت ابتداءاً قد يؤدي الى العمل على خلاف الاجماع (مثلاً) لو قلدنا الشيخ الطوسي (قده) في هذا الزمان فقد تكون مسئلة أفتى بجوازهـا الشيخ الطوسي (قده) وقام الاجماع من الفقهاء بعد الشيخ الطوسي على حرمتها،وتقليد يتطرق اليه مثل هذا الاحتمال لا يجـوز تحرزاً عن ذلك لأنه إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال .

(وفيه) اولاً : مقتضى الاستصحاب واصل العدم عدم هذا الاحتمال .

وثانياً : الاحتمال لا يبطل الاستدلال غير العقلي كما هو مسلّم .

وثالثاً : ينتقض ذلك بتقليد الحي ، إذ من المحتمل أن يفتي فقيه بفتوى وقد انعقد الاجماع قبله على خلافها من غير التفات إلى الاجماع .

ورابعاً : ينتقض ذلك بما لو احتملنا قيام دليل متين على خلاف رأي الحي ، أو احتملنا أن يكون قول الحي على خلاف الواقع ، فكما ندفع هذه الاحتمالات بالاصل ، كذلك احتمال انعقاد الاجماع على خلاف رأي الميت.

وخامساً : إذا قام الدليل الشرعي على حجية فتوى الميت لا يقاومه مثل هذه الاحتمالات ، وهل هذه إلا كاحتمالات المعاني المختلفة يجنب الظهور في معنى خاص .

وسادساً : يمكن تجنب ذلك بان نطلع على موارد قيام الاجماع على خلاف فتوى الشيخ مثلا ، ونأخذ برأيه في سائر المسائل .

(الوجه الحادي عشر) انه لو جاز تقليد الميت مع وجوب تقليد الاعلم لزم تكليف ما لا يطاق ، إذ لازم ذلك وجوب تقليد الاعلم من الاموات والاحياء جميعاً وكيف يعرف الاعلم منهم ؟

(واورد عليه) اولاً : بأن مثل هذا لا يقاوم الدليل ان قام على حجية فتوى الميت .

وثانياً : إن لزم ذلك تكليف ما لا يطاق فالضرورات تقدر بقدرها ، فمن استلزم ذلك له تكليفاً لا يطاق ، بل لو كان حرجاً ، أو عسراً فهو مرفوع عنه ، شأن ذلك شأن سائر شرائط مرجع التقليد ، بل وشأن عامة الأحكام الاسلامية ، فمهما استلزم من حكم لشخص تكليف ما لا يطاق ، أو حرج ، أو عسر رفع عنه ذلك التكليف ، ولا يرفع عمن لا يستلزم بالنسبة اليه ، فوق الطاقة ، أو الحرج ، أو العسر .

وثالثاً : ليس البحث عن اعلم الاموات باصعب من البحث عن اعلم الاحياء ، بل الاول اسهل كما لا يخفي لوجود الكتب والفتاوى والاستدلالات في متناول اليد مما يسهل مراجعتها، خصوصاً في مثل زماننا الذي ـ بحمد الله تعالى ـ انتشر فيه فقه آل محمد وطبع كثير من الكتب المخطوطة .

ورابعاً : اننا لا نلتزم بوجوب تقليد الاعلم ، فليس في نظرنا لهذا الاشكال مورد .

واجيب خامساً : بأن المعرفة ممكنة ، ومع عدم امكانها فالاصل عدم التفاضل (ورد) ذلك : بأنه صحيح على فرض كون عدم الاعلمية مانعاً ، اما إذا كانت شرطاً فهي محتاجة الى الاحراز، ولا يثبته الاصل، لانه حينئذٍ يكون من الاصل المثبت المعروف عدم حجيته .

(الوجه الثاني عشر) ان هناك اموراً كثيرة تحتاج الى المجتهد الحي المعبر عنها (بالولاية العامة) على قول أو (الولاية في الامور الحسبية) على قول آخر ، ولو اجزنا تقليد الميت سقطت هذه الأمور عن حامٍ لها مع وجوب وجود الحامي لها .

(وفيه) أن شأن المرجع أمران : الافتاء ، والقيام بالامور الحسبية أو الولاية العامة ، والاول لا يحتاج إلى الحياة وهو مورد الكلام ، والثاني يحتاج الى الحياة ولا نضائق فيه .

فلنا ان نلتزم بضرورة وجود مرجع يقوم بشؤون المسلمين المختلفة في عرض أنه نجوّز مراجعة فتاوى الفقهاء الموتى في التقليد .

(الوجه الثالث عشر) ان اجتهاد الحي أقرب الى الواقع من اجتهاد الميت ، لوقوف الحي على ما لم يقف عليه الميت من فتاوى مختلفة ، وقرائن كثيرة ، بل واكتشاف امور لم تكن مكتشفة سابقاً .

ومن هنا قيل : إن المتأخرين ادق نظراً من المتقدمين .

(وفيه) مناقشة صغرى و كبرى .

أما الصغرى : فبأن الميت قد تكون فتاواه اقرب الى الواقع من جهة موافقتها للمشهور ، أو للاحتياط ، أو لقرب زمانهم الى زمان المعصومين عليهم السلام الذي كانت القرائن المكتنفة بالاحاديث كثيرة منتشرة مما كان يسهل على القدماء الاطمئنان الى صدق الروات و كذبهم ، وصحة الروايات وسقمها ، مع انه كانت توجد أخبار عندهم قد خفيت علينا في ظل الظروف القاسية التي مرت بالشيعة في القرون الماضية ، ويشهد لذلك كتاب (مدينة العلم) المفقود عنا ، وما كان يفتي بها القدماء مما لم يظهر الى الآن وجهه ولعله لرواية صحيحة وجودها ولم نعثر عليها .

فإن لم نقل بأقربية فتاوى القدماء للواقع، لا نقول قطعياً بأقربية فتاوى المتأخرين (وحديث) وقوف المتأخر على ما لم يقف عليه المتقدم لايثبت ذلك .

و (حديث) ان المتأخرين ادق نظراً لا ربط له بما نحن فيه ، لأن المتأخرين ادق نظراً في الاستدلالات والفلسفات الشرعية ، ونحو ذلك ، اما أن هذا يوجب الاقربية للواقع – التي هي محط البحث – فلا،هذا مضاف الى بطلان اطلاق ذلك فهل احد المراجع الفعليين ادق نظراً ام الشيخ المرتضى فكثيرا يعترف نفس المرجع بأن الشيخ ادق نظرا منه .

(واما الكبرى) فبأن الاقربية لم تكن محلا للتقديم شرعاً ، كيف واطلاق الآيات ، والروايات ، ومعاقد الاجماعات تشمله . وليس الاقربية إلا استحساناً عقلياً غير ملزم شرعاً ، بل ربما يمكن القول بعدم كون الاقربية الى الواقع في نظر المكلف محلا لحكم شرعي مطلقاً ، وإن كان فنادر .

(الوجه الرابع عشر) ما عن المحقق الكركي (قده) تبعاً للعلامة (قده)

من أن المفتي إذا مات سقط قوله بالموت ، وما هو كذلك لا يجوز الاستناد اليه شرعاً .

أما الصغرى : فللاجماع على أن المجتهد الواحد إذا خالف عامة علماء عصره فما دام حياً يمنع قوله عن انعقاد الاجماع لسائر المجتهدين فاذا مات وانحصر الفقهاء في المخالفين له انعقد بموته الاجماع الذي لا يجوز خلافه ،وصار قوله غير معتبر شرعاً .

وأما الكبرى فظاهرة .

(وفيه مناقشة) صغرى و كبرى .

أما المناقشة في الصغرى فأولاً : الاجماع الذي نقله منقول ،وهو لا يجدي

وثانياً : لا نعرف صحة ذلك ، إذ من اين يثبت أن هكذا إجماع بحيث ينعقد بموت فقيه واحد ، في عصر واحد ، حتى انه في اليوم الماضي ، أو في الساعة الماضية لم يكن اجماع ، ولكن في اليوم الثاني ، أو في الساعة الثانية تم الاجماع ومن ان يثبت أن هذا من الاجماع الحجة المعتمد عليه.

(ان قلت) اطلاقات ادلة حجية الاجماع تشمل كل صور انعقاد الاجماع من غير خلاف ، التي منها هذه الصورة .

(قلت) مضافاً الى انه لا اطلاق معتمد في حجية الاجماع ، إلا قوله عليه السلام (فإن المجمع عليه مما لا ريب فيه) ونحوه المناقش فيه دلالةً ، أو وسنداً ـ فعلى فرضه فليس معلوماً تمامية مقدمات الحكمة في الاطلاق في المقام التي منها كونه في مقام البيان من هذه الجهة ـ كما هو المعروف ـ

وثالثاً : إن هذا القسم يوجب عدم الاعتداد بهذه الفتوى الخاصة للميت التي انعقد الاجماع بموته على خلافها ، ولا يوجب عدم الاعتداد بسائر اقواله، لأن سقوط فتوى خاصة بدليل خاص لا يكون دليلاً على سقوط كل فتاواه

عن الحجية. وهل هذا إلا من الاستقراء الناقص الذي ثبت عدم حجيته اطلاقاً.

(وأما المناقشة في الكبرى) فإن ما هو كذلك لا يصح الاستناد اليه فيما هو كذلك ، ـ أي في تلك الفتوى الخاصة التي قام الاجماع على خلافها ـ لا في سائر فتاواه ، لانها لم يقم الاجماع على خلافها .

(الوجه الخامس عشر) ما عنه ايضاً في حاشيته على الشرائع ما ملخصه : أن ظن المجتهد وفهمه هما مستند حجية فتاواه ، فاذا ضعف الظن والفهم ، أو ازيلا فقد ازيل موضوع الحجية ، وبالموت يتحقق ذلك ، فكما تزول الفتوى بتبدل رأي الفقيه لزوال المستند كذلك بالموت . ولا ينقض ذلك بالغفلة والاغماء والنوم لوجود الظن في خزانة النفس .

(واورد عليه) اولاً : بالنقض بالنسيان المستند، فإن الفتوى تبقى حجيتها بنسيان الفقيه للمستند على المشهور المنصور مع ذهاب الظن عن خزانة النفس.

وثانياً : بالنقض بالرواية ، فان مستند حجيتها فهم ما نقله الراوي من عبارات المروي عنه ، والفهم ذلك يزول بالموت ، فيجب أن تذهب حجية الرواية بالموت ايضاً .

(لا يقال) الفارق بين الفتوى والرواية الاجماع على بقاء حجية الرواية بعد الموت دون الفتوى .

(فانه يقال) الاجماع محتمل الاستناد ، والعرف الحاكم في الرواية بنفسه يحكم في الفتوى .

وثالثاً : انه كما تقدم أن مستند فتوى الفقيه كمستند آراء كل العلماء في مختلف العلوم ، انما هو الدليل الذي اعتمد حال اصداره الفتوى ، وبقاء الفتوى كبقاء سائر الامور الاعتبارية أمر يكون سعة وضيقاً بيد من بيده الاعتبار وهو العرف في المقام .

ألا ترى أن اعطاء الصلاحية لشخص ، أو الوكالة ، أو الولاية ، وكذلك منح الاعتبار لورق الدينار، أو لصك البنك أو نحو ذلك كلها تكون محتاجة

إلى المستند حدوثاً ، وأما بقاءاً فهو يكون بيد العرف إن لم يقيد المعتبر له زماناً خاصاً .

والفتوى انها هي نظير الشهادة ، واخبار ذي اليد ، والاقرار ، ونحوها تحتاج حجيتها الى قيام الدليل عليها بشرط عدم تبدل رأيه ـ شرطاً عقلياً وعرفياً لاستمرار اعتبارها ـ حتى لو نسى المفتي الدليل أو ذهل عن المدرك بقيت الفتوى منتسبة الى المفتي .

ولذا تنسب الفتوى الى الشيخ المفيد والشيخ الطوسي والسيد المرتضى (قده) في هذا العصر مع مضي ألف سنة على موتهم تقريباً ، ولا يرى العرف في النسبة انها مجازية (لا يقال) تكفي في النسبة ادنى مناسبة (لانه يقال) النسبة هنا حقيقية لا مجازية والنسبة التي تكون بادنى مناسبة هي النسبة الاعم من المجازية، والفتوى هي كالعقد الموجد للزوجية ، أو للتملك والتمليك وكالعتق الموجد للحرية ، ونحو ذلك من الامور الاعتبارية التي إذا ثبتت ـ ولم يكن عرف خاص بالنسبة اليه يدل على خروجه بعد زمان معين أو غير معين عن دائرة الاعتبار ـ دامت واستمرت.

(الوجه السادس عشر) ما عن الشهيد الاول(ره) في رسالته التي وضعها في تقليد الميت من أن ضم مسئلة جواز تقليد الميت ابتداءاً ،الى مسئلة وجوب تقليد الاعلم ينتج عدم جواز تقليد الأحياء ، إذ قلما يتفق أن يحصل العلم بافضلية مجتهد حي عن جميع المجتهدين الاحياء والاموات كلهم ، وهذا ينافي تحقق الاجماع على وجوب تقليد الاعلم من الاحياء.

وقد ايد هذا الدليل بعض المراجع المعاصرين بقوله: إن هذا لازمه انحصار التقليد في شخص واحد من زمن الغيبة حتى زماننا هذا وهو باطل بضرورة المذهب التي تعتقد بامامة اثنى عشر اماماً ، لا ثلاثة عشر ...

(ولا يخفى) أن هناك فرقاً بين هذا الدليل وبين الدليل الحـادي عشر وواحداً كما ربما يتخيل فلاحظ .

(ويورد عليه) اولاً : إن هذا يلزم على القول بوجوب تقليد الاعلم من كل الأحياء والاموات ولا يلزم على القول بعدم وجوب تقليد الاعلم مطلقاً ، أو وجوب تقليد الاعلم من الأحياءفقط والقائلون بهما جمهرة من الفقهاء وسيأتي الكلام عنه مفصلاً .

وثانياً : فليكن هذا اللازم ، فإن تم إجماع على وجــوب تقليد اعلم الأحياء والاموات فقط – كما ادعاه الشهيد (قده) – نخرج عن هـذا العموم للدليل وهو الاجماع ، وليس تحقق الاجماع على بطلان شق من لازم المسئلة دليلاً على بطلان الشق الآخر ، لأن ذلك يتم إن كانت المسئلة عقلية ، أمـا والمسئلة شرعية تعتمد على ظواهر الالفاظ والمفاهيم العرفية فبعض الأدلة ترد على بعض آخر ، أو تخصصها ، أو تكون حاكمة عليها مما هو كثير وكثير جداً في مختلف ابواب الفقه .

والفقهاء يلتزمون بما هو اشد من ذلك،فيعتبرون حجية رواية قام الاجماع على بطلان فقرة منها، أو خروج أفراد عن عمومها،ولا يحسبون ذلك وهناً في حجية الرواية بالنسبة للفقرة الاخــرى ، أو بالنسبة لشمول العموم لأفراد آخرين كما هو كثير في الفقه ، ويبحث عنه بدقة في الاصول فراجع .

وثالثاً : على فرض قيام هذا الاشكال فهو ناشر عن ضم مسئلة الى مسئلة اخرى مسئلة تقليد الميت ابتداء ، ومسئلة تقليد الاعلم ، فلم جعل الاشكال لازماً لتقليد الميت دون تقليد الاعلم ، ولعل الامر بالعكس فالاشكال ناشر عن تقليد الاعلم لا عن تقليد الميت .

ورابعاً : ليس بعيداً أن يكون مجتهد حي اعلم من الاحياء والاموات كما قد يحتمل ذلك في مثل الشيخ الانصاري (قده) في زمـانه ، وفي المحقق الحلي (قده) في زمانه ، وفي الشهيدين (قدهما) في زمانيهما .

وخامساً : لنا أن نعكس الكلام،فنقول قلما يتفق أن يكون مجتهد ميت اعلم من الاموات والاحياء جميعاً فماذا يكون الجواب ؟

وسادساً : ما ذكره بعض المراجع المعاصرين يرد عليه : أن اللازم الذي ذكره انما هو لازم على فرض غير قائم اطلاقاً ، وهو ما اذا فرض ان هناك واحداً من الاموات احرز انه اعلم من الاموات والاحياء جميعاً ومن الذين سيأتون من الاحياء بعد هذا الزمان .

إذ كثيراً ما يكون التساوي بين بعض المجتهدين ، او لا اقل من عدم العلم باعلمية بعضهم على بعض ـ والعلم بالاعلمية شرط لوجوب تقليد الاعلم على القول به وعند هذا المعاصر بالخصوص كما يظهر من بعض كلامه ـ والتردد في ذلك ، او كان كل طائفة يرى اعلمية مجتهد دون آخر ـ كما هو متعارف الاتفاق كثيراً ـ او غير ذلك مما هو يلزم تعدد مراجع التقليد حتى على القول بوجوب تقليد الاعلم .

وخير شاهد على ذلك فقهاء عصرنا الحاضر ، فإن كل فقيه يدعى جمع من الفضلاء المتدينين انه اعلم الاحياء ، وليس ادعاء كلهم عن سوء نية او امور غير واقعية . فكيف يحتمل قيام واحد من الاموات بحيث يعلم الجميع انه اعلم المراجع الاموات كلهم والاحياء كلهم ، ومن سيأتون بعد ذلك ليتم وجوب تقليده كامام ثالث عشر .

هذا الاحتمال غير قائم ، فكيف بأن يكون واقعاً خارجياً ، يترتب عليه فساد مسئلة قام الدليل عليها .

(الوجه السابع عشر) ما عن المحقق (قده) من قيام الاجماع على وجوب العمل بالفتوى المتأخرة للمجتهد فيما تعددت فتاواه واختلفت،ولا مثله لا يمكن في الميت لعدم تميز فتاواه السابقة عن اللاحقة إذ لا علم بتقدم تأليف اي كتاب على اي كتاب آخر غالباً .

(واجيب) بأن الاشكال أخص من المدعي (اولاً)

(وثانياً) يمكن غالباً تحصيل العلم بالفتاوى المتأخرة للبحث عنها في الكتب المؤلفة متأخراً ، وذلك ميسور ممكن – غالباً – لمن راجع احوال أي واحد من فقهائنا المعروفين رضوان الله عليهم .

(وثالثاً) بالنقض بالحي إذا وقعت مثل ذلك في فتاواه – احياناً – ولم يمكن الوصول اليه ، او لم يمكن تأخير الواقعة إلى السؤال عنه ، او الكتابة إليه ، او نحو ذلك .

(ورابعاً) يكون ذلك من باب تعارض الفتاوى وعلاجه اما التخيير بينها ، او الاحتياط ، او التساقط على تفاصيل في المسئلة يأتي البحث عنها انشاء الله .

(الوجه الثامن عشر) ما في تقريرات بعض المراجع المعاصرين من أن ظاهر ادلة التقليد هو اشتراط الحياة في مرجع التقليد، اذ الاجماع،والسيرة، وبناء العقلاء كلها ادلة لبية والمتيقن منها هو الحي ، والآيات والروايات ايضاً ظاهرة في الحي ، فـ (فاسئلوا اهل الذكر) و (لينذروا قومهم) ظاهرتان في حياة اهل الذكر ، والمنذرين ، لعدم امكان السؤال من الميت وعدم امكان الانذار للميت . وهكذا حال السنة فمقبولة عمر بن حنظلة (ينظران من كان منكم) ظاهر في الحي وكذلك (من كان من الفقهاء) ظاهر في الحي ، وهلم جرا .

(وفيه) أن هذا الظهور غير ظاهر بل الظاهر هو العكس إذ اطلاق معقد الاجماع شامل للميت ، كما أن بناء العقلاء لا يفرق فيه بين الحي والميت نظير سائر العلوم والفنون ، والآيات والروايات ظاهرها السؤال لكونه عالماً بالحكم والحذر لكونه انذاراً لا لموضوعية شخص اهل الذكر وشخص المنذر

وكذلك لكونه عارفاً بالحكم وصاحب فقه . كما هو المستفاد عرفاً من أمثاله من العبارات والكلمات .

(نعم) من الممكن ادعاء أن السيرة لا إطلاق لها فيكون المتيقن منها المجتهد الحي (لكن) في الاطلاقات وبناء العقلاء كفاية .

ثم أن بعض المؤلفين المعاصرين اجاب عن هذا الوجه بأن غاية ما يقتضيه هذا الوجه هو عدم دلالة هذه الادلة على جواز تقليد الميت ، لا دلالته على لزوم حياة مرجع التقليد ، فالوجه أخص من المدعي .

(الوجه التاسع عشر) ما عن بعض المعاصرين من أن ادلة التقليد لامجال للتمسك بها فيما اختلفت فتوى الميت مع فتوى الحي لانه المهم في محل الكلام لتكاذبهما المانع عن شمول الدليل لهما او لأحدهما ، اما موارد اتفاق فتوييهما فلا حاجة في العمل إلى الاستناد الى فتوى الميت بخصوصه او الحي بخصوصه ـ كما مر منا بيانه سابقاً ـ .

(وفيه) انه مر منا وسيأتي ان التعارض في المقام لا يوجب التساقط بل مقتضى القاعدة الاولية في مثله التخيير وفاقاً لجمع من المعاصرين، خصوصاً والاطلاقات محكمة وفتاوى الميت والحي بالنسبة الى الاطلاقات متساوية ، ومجرد احتمال الترجيح لا يوجب رفع اليد عن العمل بالإطلاق .

هذا .. وقد ذكر في المقام ادلة اخرى اضربنا عنها لطول البحث وفي ما ذكرنا كفاية وهو عمدة ما في الباب (وقد اتضح) من مجموعها أن مقتضى الصناعة جواز الرجوع الى المجتهد الميت حتى ابتداءاً ،ولكن الاجماع المدعى والشهرة العظيمة القطعية على عدم جوازه او توفر الفقهاء الأحياء (ولله الحمد) في مثل هذه الازمنة في كل مكان ينبغي معها الركون الى الاحتياط وعدم الاقدام على تقليد الميت ابتداءاً . إلا إذا ادى الضرورة إلى ذلك (نظير) ما افتى به بعض كبار مراجع العصر ابن العم قدس سره حين سئله شخص

عن العمل في الحج بمـا في الشرائع او شرح اللمعة إذا لم يجد فتاوي مقلده (بالفتح) ولا فتوى عالم حي آخر فاجاب بنعم .

« مسئلة (١٠) » إذا عدل عن الميت الى الحي لا يجوز له العود الى الميت) يجب تقييد المسئلة بما اذا جاز له العدول من الميت الى الحي وجاز له البقـاء – كما قيده بذلك الأخ الاكبر – اذ على القول بوجوب البقاء على تقليد الميت ، سواء مطلقاً ، او مع اعلميته في فرض الاعلمية ، او غـير ذلك ، فالعود الى الميت واجب والعدول كان حراماً ، وكذلك على القول بحرمة البقاء ، ووجوب العدول الى الحي فانه لا يحتاج حرمة العود الى الميت الى بيان .

وكيف كان فما استدل به لذلك وجوه :

(الوجه الاول) انه من مصاديق التقليد الابتـدائي للميت ، اذ اطلاق حرمة التقليد الابتدائي يشمل صورتي الابتــدائي المحض ، والابتـدائي غير المحض .

(ويورد عليه)

اولاً : ان عمدة الدليل على حرمة التقليد الابتدائى هو الاجماع المدعى ، وظهور الاطلاقات في الحياة .

أما الاجماع المدعى فمع مـا اورد عليه سابقاً من المناقشة فيـه صغرى وكبرى ، يرد عليه في المقـام ان الاجماع دليل لبي ، والمتيقن منه – ولعـله المتبادر ايضاً كما ادعى ذلك – هو صورة الابتدائي المحض ، لا مثل المقام الذي كان العامي مقلداً له ثم عدل عنه بعد موته ، فانه من الممكن ان يقال بجريان الاستصحاب في حقه كما سيجيء على اشكال والقول بعدم الفرق بين هذا وبين التقليد الابتدائي المحض لعله في غير محله بعد ملاحظة قصر الدليل .

وأما ظهور الاطلاقات في حيـاة المفتي ، فمع تسليمه لا يفرق فيه بين

الابتدائي ـ المحض وغيره ، ولكن لم يثبت ذلك في محله ، بل اسلفنا أن الامر بالعكس فالاطلاقات اعم من الحي والميت ،والعقل يؤيد ذلك،ولاصارف للاطلاقات إلا حسبان انصراف ، لا واقعه.

وثانياً : بما أن عنوان (العدول) او (العود) لم يرد في دليل شرعي لفظي لذا لايلزم الدوران مداره،بل يجب التماس الدليل على المسئلة بالخصوص، وحيث لا دليل عليه بالخصوص فمقتضى الصناعة الفقهية جوازه . وإن كان الاحتياط حسناً على كل حال .

(الوجه الثاني) دوران الامر بين التعيين والتخيير ، والاصل فيه التعيين.

أما الاول : فلأن حجة فتوى الحي الذي عدل اليه محـرزة ، وحجية فتوى الميت بالنسبة الى مثله مشكوكة .

وأما الثاني وهو الكبرى : فلأنه ولو لم نقل باصل التعيين في كل دوران بين التعيين والتخيير ولكن فيما نحن ـ وهو مورد الطرق والشك في طريقيتها المساوق للقطع بعدم طريقيتها ،لأن الشك في الحجية هو موضوع عدم الحجية كما يقال ـ يجب المصير إلى القول بالتعيين .

(واورد عليه) بامور :

الاول : ما تقدم منا ويأتي من أن (مقام التقليد) عمـدة ادلته بناء العقلاء الممضى من قبل الشارع بالتقرير ، وان شئت عبر عنه بالسيرة المكتملة لجهات الحجية ، وكذلك الاطلاقات (لا يعتبر) فيه الحيـاة لا ابتداءاً ولا استمراراً ، ومع هذا لا يكون شك في الحجية ليكون موضوعاً لعدم الحجية ، ولا مجال للدوران بين التعيين والتخيير حتى يقال بالتعيين فيه .

نعم : الاجماع المدعى ـ والمخدوش صغرى وكبرى ـ قام على عدم جواز تقليد الميت ابتداءاً ، والمصير اليه احتياط وهو حسن على كل حال .

الثاني : بناءاً على القول بوجوب تقليد الاعلم ، او الاورع ، او نحوهما

من المزايا التي ربما تعتبر ملزمة في مرجع التقليد ، لا مجال لا صالة التعيين في تعيين الحي ، لو كانت تلك المزايا في الميت .

مثلا لو كان الميت اعلم من الحي ، فعدل المقلد إلى الحي ، ثم اراد العود الى تقليد الميت ، فلا مسرح هنا للدوران بين التعيين والتخيير وتقديم جانب الحي باعتباره مقتضى اصالة التعيين .

او كان الميت اورع من الحي ، او كان الميت ذا مروة بنـــاءاً على لزوم مراعاتهما في المرجع .

فإن المقام يكون من الدوران بين التخيير،وبين تعيين هذا ، وتعيين ذاك، وفي مثله لا يجري اصالة التعيين ، بل المحكَّم ـ بعد فرض قصر اليـــد عن الادلة ، ووصول النوبة الى الاصول العملية ـ هو التخيير كما لا يخفى .

الثالث : ان جريان اصل التعيين في المقام انما هو على القـول بالتخيير في مقام تعارض الفتاوى ـ كما هو المشهور ـ وأما على القول بالتساقط كما ذهب اليه بعض المراجع المعاصرين فيكون المرجع حينئذ التساقط والرجوع في مقام العمل الى اصل الاشتغال والاحتياط بين القولين ـ اذا اختلفت فتـــاوى الميت والحي ـ .

اذن : فاجراء اصل التعيين في المقام إما مخدوش رأساً ،او بالنسبة لبعض الاحوال ، او بالنسبة لبعض الفتاوى .

(الوجه الثالث) الاستصحاب، فإن فتاوى الميت كانت حجة للمقلد قبل عدوله الى الحي ، فتستصحب .

(واورد عليه)

اولاً : بأنه استصحاب تعليقي مبني على حجيته،لأنه لو لم يعدل الى الحي كانت فتاوى الميت حجة له بالبقاء على تقليده ، وسحب الحكم من موضوع في حالة اليه في حالة اخرى انما هو من الاستصحاب التعليقي .

(وفيه) - مضافاً الى عدم بعد حجية الاستصحاب التعليقي في بعض صوره التي هذه من تلك - انه يتصور في المقام استصحاب تنجيزي ايضاً ، مثلاً لو مات المرجع ، وبقي المقلد على تقليده برهة من الزمان ، ثم عدل عنه الى الحي ،فإن عوده الى الميت في نفس المسائل التي عمل بها حال موت المرجع من الاستصحاب التنجيزي لا التعليقي . بان يقال ان هذه الفتاوى كانت حجة عليّ ولا اعلم هل انها سقطت عن الحجية بعدولي ام لا فالاصل بقاؤها على الحجية .

ثم يمكن تتميم ذلك فيمن عدل الى الحي فور موت المرجع قبل ان يعمل بعد موته بفتاواه بعدم الفصل ، او عدم الفرق مناطاً . تخصيصاً للاستصحاب التنجيزي في المقام لقيام الدليل عليه .

وإن كان ربما يقال بالعكس بأن من عدل عن الميت الى الحي فور الموت ، يكون العود الى الميت اعتماداً على الاستصحاب التعليقي غير الحجة شرعاً ، ويتم فيمن عدل بعد البقاء مدة من الزمن بعدم الفصل او عدم الفرق مناطاً .

ولكن لا يخفى تقدم الاول .

وثانياً : لا يجري الاستصحاب في المقام لتغير الموضوع ، لأن حجية فتوى الميت قبل العدول الى الحي كان لصدق عنوان (البقاء) المفقود هذا العنوان حال العود اليه .

ويمكن أن يجاب عن ذلك : بأن عنوان (البقاء) لم يكن موضوع الحجية حتى يدار مداره وجوداً وعدماً ، كما اسلفنا ذلك في المسئلة السابقة ، وانما عنوان البقاء ورد في كلام الفقهاء ، وموضوع الحجية لفتوى الميت بعد موته بالنسبة لمن كان مقلداً له في حال حياته انما هو للادلة التي ذكرناها بالتفصيل في المسئلة السابقة التي يصح بعضها في ما نحن فيه فراجع هناك .

وثالثاً : ان الاستصحاب في المقام غير متصل فيه زمان الشك بزمان اليقين ، ومن شرائط جريان الاستصحاب اتصال الزمانين كما حرر في الاصول.

(وفيه)

انه قد حقق في الاصول عدم اشتراط اتصال زماني الشك واليقين ، وانما اللازم عدم انقلاب اليقين السابق الى يقين بالعدم ، وهذا يكفي في جريان الاستصحاب لاطلاق الادلة وغيره مما ثبت في محله .

اذن : فالعود الى تقليد الميت بعد العدول عنه الى الحي لا اشكال فيه صناعياً ، عدى ما يتراءى من شبهة كونه خلاف الاجماع نتيجة احتمال صدق التقليد الابتدائي لمثله ، ولذلك فالاحتياط في المقام مما لا ينبغي تركه.

والغريب من بعض مراجع العصر الذين يوجبون البقاء على تقليد الميت لو كان اعلم ، او يحرمون البقاء على تقليد الميت مطلقاً ، ومع ذلك لم يعلقوا على المتن هنا مع انه على كلا القولين كان الامر يقتضي التعليق ، لأن المسألة في المتن — كما سبق — سيقت بناءاً على جواز كل من البقاء والعدول مطلقا .

وهؤلاء هم علقوا على المسئلة السابقة وهي جواز البقاء على تقليد الميت ، فحرمه بعضهم، وخصه اخرون بصورة الاعلمية واوجبوه فيها .

اللهم إلا أن يكونوا قد اعتمدوا في ترك التعليق في هذه المسئلة على تعليقهم في المسئلة السابقة ، وظهور الحال من السابقة في هذه المسئلة .

(مسئلة — ١١ — : لايجوز العدول عن الحي إلى الحي إلا إذا كان الثاني اعلم) المسئلة تنحل الى مسئلتين ، اصل جواز العدول وعدمه ، وحكم ما إذا كان المعدول اليه اعلم .

أما الاولى: ففيها اقوال خمسة الجواز مطلقاً ،وعدمه مطلقاً ،(والتفصيل) بين الوقائع التي التزم فيها بتقليد الاول فلايجوز العدول كما لو عقد على زوجة

بالفارسية اعتماداً على تقليد الاول ، فلا يجوز له العدول إلى مجتهد لا يرى صحة العقد بالفارسية ليرتب عليه عدم النفقة،وعدم القسم، وتزويج الخامسة، وغيرها . وبين غير ذلك فيجوز له العدول (والتفصيل) بين المسائل التي عمل بها على تقليد الاول فلايجوز العدول فيها ،وبين غيرها فيجوز (والتفصيل) بين توافقهما في الفتوى فيجوز العدول وبين تخالفهما فيجب الاحتياط ، وهناك احتمالات اخرى ، وربما كان بعضها اقوالاً .

(القول الاول) وهو الجواز مطلقا نسب إلى العلامة في النهاية والمحقق والشهيد الثانيين ، واختاره المحقق الاصفهاني الشيخ محمد حسين (قدهم)،وذهب اليه الأخ الأكبر في (الفقه) وإن كان في حاشية العروة لم يعلق على المتن هنا لما بينه في مقدمه الحاشية من عدم تعليقه على الموارد التي يوافق قول المصنف الاحتياط .

وتردد في ذلك جمع من المعاصرين ومن تقدمهم الذين علقوا على قول الماتن (لا يجوز العدول) بقولهم (على الاحوط) كابن العم المرحوم المقدس الميرزا عبد الهادي الشيرازي(قده) والسيدين : الكلپايكاني والشاهرودي وغيرهم.

واستدل للجواز مطلقا بامرين :

(الاول) الاستصحاب

وتقريره : أن فتوى كلا الفقيهين كانت حجة على العامي قبل الأخذ بأحدهما ، فاذا حصل الشك في بقاء هذه الحجية ، او بقاء هذا التخيير لاحتمال ارتفاعها بالاخذ بفتوى احدهما ، فمقتضى الاستصحاب بقاء الحجية، وبقاء التخيير .

(واورد عليه)

اولاً : بانه معارض باستصحاب الحكم في المسئلة الفرعية التي عمل عليها سابقاً .

(فمثلا) لوكان الفقيه الاول يفتي بوجوب الجمعة ، وقد عمل بفتواه المقلد سنين من عمره ، ثم أراد العدول عنه الى فقيه آخر يفتي بوجوب صلوة الظهر دون الجمعة ،فإن استصحاب جواز العمل بفتوى الفقيه الثاني يعارض استصحاب وجوب اتيان صلوة الجمعة .فيتمارض استصحاب المسئلة الاصولية، لاستصحاب المسئلة الفرعية ، ومقتضى تعارض الدليلين – على المشهور – التساقط .

وأجاب المحقق الانصاري(قده) عن اشكال التعارض بحكومة استصحاب التخيير في المسئلة الاصولية ، على استصحاب الحكم الفرعي ، لما تقرر في علم الاصول من تقدم الاستصحاب الاصولي على الاستصحاب الفرعي على نحـــو الحكومة ، لانه نحو سبب ومسبّب .

(واورد) على هذا الجواب بعض المراجع المعاصرين بأن اثر استصحاب الحجية التخييرية عقلي، فبلحاظه يكون الاستصحاب الاصولي مثبتاً فلا يجري، حتى يعارض ، فكيف بأن يكون حاكماً .

وتقريره : أن الملازمة بين بقاء الحجية التخييرية لقول المجتهد الثاني، وعدم الحجية الفعلية التعيينية لقول المجتهد الاول وإن كانت ثابتة إلا انها ملازمة عقلية ، من باب عدم اجتماع الضدين وليست اثراً شرعياً ، فليس عدم الحجية الفعلية لقول المجتهد الاول من الاثار الشرعية لبقاء الحجية التخييرية حتى يجري الاستصحاب بلحاظه ، وتقع المعارضة ، ثم يكون هذا حاكماً على ذاك .

(وفيه) نقضاً: بورود هذا الاشكال في كل مورد تعارض فيه الاستصحاب الاصولي مـــع الاستصحاب الفرعي ، مع أن هـــذا المعاصر المورد ملتزم في تقريراته عن علم الاصول ، بوقوع التعارض ، وحكومة الاستصحاب الاصولي على الاستصحاب الفرعي .

وحلا : بأن اللوازم العقليـــة التي تترتب على الاستصحاب ، ولا يجري

بلحاظها الاستصحاب انما هي اللوازم العقلية المستقلة لا اللوازم العقلية غير المستقلة التي صارت لوازم عقلية بلحاظ احـكام شرعية ـ كما حقق في الاصول ـ

وفي المقام الاثر من قبيل اللوازم العقلية غير المستقلة ، فإن القضاء بين حجية قول المجتهد الثاني تخييراً ، وبين حجية قول المجتهد الاول تعينياً انما نشأ من حكم الشارع ، لا من وجود التضاد واقعاً بينهما .

اذن فجواب المحقق الانصاري (قده) متين وفي محله .

وأجاب المحقق الاصفهاني (قده) عن اشكال تعارض الاستصحابين بأنه لا تعارض بين الاستصحابين ، ضرورة أن المجعول الشرعي ـ بناءاً على الطريقية ـ ليس إلا المنجزية والمعذرية لكل من الفتويين ، وبقاء احدى الفتويين على صفة المنجزية والمعذرية لا ينافي بقاء الاخرى عليها ايضاً، لكونهما في عرض واحد. فلا حاكم ولا محكوم اصلاً حتى يلاحظ أن ايهما الحاكم وايهما المحكوم ؟

(واورد) عليه ايضاً بما حاصله : أن المستصحب امـا حجية الفتوى المختارة ، او الحـكم الفرعي ، وعلى كلا الصورتين يتحقق التعارض بين الاستصحاب في المسئلة الفرعية والاستصحاب في المسئلة الاصولية .

أما الاولى : فلأن معنى الحجية التخييرية هو صلاحية صيرورة كل طرف ـ بالأخذ والالتزام به ـ واقعاً تعبدياً ـ كما هو الحق في الجعل الشرعي ـ ولازمه المنجزية والمعذرية ، لا انها هما المجعولان الشرعيان .

فاذا أخذ المكلف بأحد طرفي التخيير فبالأخذ يتعين عليه فعلاً ، ومع التعين والفعلية في حقه لا تبقى الفتوى الاخرى على الحجية التخييرية، لامتناع الجمع بين الحجية التعيينية لطرف ، مع الحجية التخييرية للطرفين .

وأما الثانية وهي ما كان المستصحب الحكم الفرعي : فهي ايضاً كذلك،

لأن مضمون الفتوى هو وجوبها تعيناً ، ومعه لا يبقى ايضاً مجال للتخيير بين هذه الفتوى المختارة وبين الفتوى الاخرى .

وبنى هـذا المعاصر على ذلك : أن التخيير بين الفتويين انما هو في المسئلة الاصولية فقط ، دون المسئلة الفرعية .

(وفيـه) انا نطالب بالدليل على كون الاخذ بأحـدى الفتويين موجباً لتعينها (دون غيرهـا) على المكلف ، بل الذي يفهم من التخيير هو أن الأخذ بأحدى الفتويين يكون موجباً لجواز العمل بها ، لا تعينها .

وكذلك : نطالب بالدليل على كون مضمون الفتوى هو وجوبها تعيناً ، بل المفهوم من الفتوى جواز الاستناد اليها ، والعمل عليها ، واعتبارها حجة . وزيادة التعيين والتعين في الصورتين لا يساعد عليها الفهم العرفي لمعنى التخيير .

واختبر ـ لمزيد الوضوح ـ ذلك بالامثلة العرفية الخارجية فلو قال المولى لعبيده اطيعوا كل واحد من اولادي على سبيل التخيير ، فكان احد الاولاد يأمر كل يوم بطبخ الارز ، والآخر بصنع الخبز ، فإن اطاع أحد العبيد الولد الاول وطبخ يوماً أرزاً ، الا تراه مطيعاً لو امتثل غداً امر الولد الثاني وصنع خبزاً . وهل العــرف يفهم من تخيير المولى عبيده في طاعـة اولاده التخيير الابتدائي في اختيار طاعة أي واحد ، فاذا اطاع أحدهما يوماً لايقدر على الانتقال إلى طاعة الآخر . ام العرف يفهم من التخيير أن كلا القولـين قابلان للاستناد والطاعة ، لا أن يتعين أحدهما بالالتزام به دون الآخر.

ولوفرضنا الشك في بقاء هذا التخيير بعد الأخذ بأحد القولين كان مقتضى عدم نقض اليقين بالشك الحكم ببقاء التخيير .

وأما بحث أن المجعول الشرعي هل هو المنجزية والمعذرية ، ام انه الواقع التعبدي والمنجزية والمعذرية من لوازمه فبحث يكفله الاصول وقد بسط القوم الحديث عنه هناك .

وأجاب المعاصر نفسه بعدم جريان استصحاب الحجة التخييرية في نفسه ، لانه من الاستصحاب في الشبهة الحكمية ، وهو غير جار في نظره .

(وفيه) أنا اسلفنا عدة مرات جريان الاستصحاب في الشبهة الحكمية كما هو المشهور ، ومسرح مناقشته الاصول .

(واورد) على الاستصحاب ثانياً : بأن موضوع التخيير هو الشخص المتحير الذي لم يأخذ بأحد الحكمين ، وبعد الأخذ بأحدهما والعمل به ليس متحيراً ، فليس مخيراً ، وليس الاستصحاب في المقام إلا من اسراء الحكم من موضوع إلى آخر .

(وفيه) أن الادلة التي دلت على التخيير ابتداءاً كلها باقية بعد الأخذ بأحد الفتويين (فبناء) العقلاء على التخيير موضوعه الجاهل بالحكم ، ولاشك أن المقلد لا يزال جاهلاً بالحكم ، فإن لم ينقلب بتقليده عالماً وعارفاً ، ولذا قالوا في الحديث الشريف (وعرف حلالنا وحرامنا) أن المقصود به المعرفة عن اجتهاد لا عن تقليد ، لانها إذا كانت عن تقليد لا تسمّى معرفة .

وآيات النفر والسؤال وغيرهما موضوعاتها غير (الفقيه) وغير (أهل الذكر) ونحوهما التي تصدق على المقلد بعد أخذه باحدى الفتويين ، لانه لم يصبح فقيهاً وأهلاً للذكر كصدقها على المقلد قبل أخذه باحدى الفتويين على السواء .

وهكذا السيرة انها قامت على رجوع غير المجتهد إلى المجتهد، وهذا لا يزال غير مجتهد . وكذلك الاستدلال بالفطرة ، وبالدليل العقلي ، وغير ذلك .

ويؤيد ذلك بل يدل عليه قول الامام عليه السلام (فللعوام) ولا ريب في بقاء صدق هذا الموضوع عليه .

فلا مجال لانكار بقاء الصدق على مثله ، فكيف بانكار استصحابه .

ونعم ما قاله الاخ الاكبر (والقول بأن التخيير كان حكم المتحير ولا تحيّر بعد الاخذ لا يرجع الى محصّل) .

(واورد) على الاستصحاب ثالثاً: بما في المستمسك بأنه من الاستصحاب التعليقي المعارض بالاستصحاب التنجيزي وتقريبه : ان مرجع التخيير الثابت سابقاً الى أن العامي لو اختار أي واحد منهما ابتداءاً كانت فتواه حجة عليه، فيستصحب هذا الحكم التعليقي بعـــد تقليده لاحدهما وهذا الاستصحاب معارض باستصحاب عدم الحجية الثابت قبل اختياره لكليهما .

(وفيه) أن مصب التخيير هو التخيير بينهما ذاتاً ، وحجية كليهما على العامي لا على التعيني ، ومن اين جـــاء قيد (لو اختار) ولا يفهم العرف والعقلاء من الحجية التخييرية التنجيزية لا التعليقية .

فاذا قال المولى لعبده اطبخ لنا إما الارز ، او اليقطين، فماذا يفهم العرف والعقلاء من هذا التخيير ، اليس انه مخير بينهما على سبيل التنجـيز لا انه إذا طبخ هذا كان صحيحاً ، وإذا طبخ ذاك كان صحيحاً . نعم لازم هذا التنجيز صحة القاء الكلام تعليقياً ، ومثله لا يقال فيه تعليقي .

(الدليل الثاني) من ادلة جـواز العدول من الحي إلى الحي : اطلاقات الادلة فانها تشمل كلا الفتويين ، قبل الاخذ بأحدهما ، وبعده .

(وما اورد) على ذلك من منع الاطلاق فيهـا ، لتوقف الاطلاق على احراز كون المتكلم في مقام البيان من هذه الجهة، ولا اقل من الشك في ذلك فلم ينعقد اطلاق من رأس .

(ففيه) انه يكفي في الاطلاق عدم كون المتكلم في مقام بيان غير هذه الجهة بالذات ، ولا يلزم احراز كون المتكلم في مقام بيان هذه الجهة .

وبعبارة أخرى : لو القى المتكلم كلاماً مطلقاً ، ولم يقيده بقيد ، ولم يقم

على ارادة فرد خاص قرينة حالية او مقالية ، فليس له عرفاً وعقلاً له أن يريد به المقيد بقيد خاص .

واختبر ذلك بالمكالمات العرفيـــة ، فلو امر المولى عبده باحضار فرش للصلاة عليه ، ولم يقيد كونه من صوف ، او قطن ، بل لم يخطر في ذهن المولى الصوف والقطن ابداً ، ثم اتى العبد بالصوف ، او بالقطن الا يكون ممتثلاً ، وهل يلزم العبد أن يسئل المولى عن كون الفرش صوفياً ام قطنياً لانه لم يحرز كون المولى في اطلاقه في مقام البيان من هذه الجهة .

ولو عرضنا نفس الحديث الشريف (فللعوام ان يقلدوه) ونحـــوه على العرف وسئلناهم هل إذا قلد العامي فقيهاً يصلح له أن يرجع إلى فقيه آخر وماذا يستفاد من هذا الحديث ونحوه (لأجابونا) بعدم الفرق لأن الشارع لم يقيد .

(وما اورد) ثانياً على الاطلاقات من منع شمولها لمورد الاختـلاف في الفتوى (قد) مرّ وسيأتي النظر فيه .

(القول الثاني) العدول من الحي الى الحي : عدم الجواز مطلقاً .

استدل له بوجوه :

(الوجه الاول) الاجمـــاع المحكي عن المحقق القمي (قده) ، وقال في المستمسك (اجماعاً – في الجملة – حكاه غير واحد) .

(وفيه) اولاً : انه منقول ولا عبرة به .

وثانياً : مخالفة جمع من اعيان الفقهاء له مثـل المحقق الكركي ، والشهيد الثاني ، والمحقق الحلي ، والعلامة في النهاية ممن يعبأ بخلافهم .

وثالثاً : المسألة حادثة في زمن المحقق والعلامة (قدهما) كما قيـل وليست معنونة عند القدماء حتى يتم تحصيل فتاوى كل الفقهاء فيها .

ورابعاً : انه من الاجماع المحتمل بل المعلوم الاستناد، لاستناد المجمعين إلى الادلة التي نذكرها : فليس اذن اجماعاً تعبدياً حجة بيننا وبين الله تعالى كاشفاً عن فتوى المعصوم عليه السلام .

(الوجه الثاني) قاعدة الاحتياط العقلي ، المعبر عنها بدوران الامر بين التعيين والتخيير . فانه بعد الأخذ بفتوى أحد المجتهدين يعلم بفراغ ذمته باستمرار العمل على فتواه ، ويشك في انه هل يجوز له العدول إلى المجتهد الآخر ، فهو يعلم اما يجب عليه معيناً البقاء على تقليد المجتهد الاول ، او يكون مخيراً بينه وبين العدول الى المجتهد الثاني والاصل العقلي فى المقام يقتضي التعيين ، خصوصاً والمقام من دوران الامر بين طريقين ، والمشكوك الطريقية يكون مثل المشكوك الحجية الذي هو موضوع عدم الحجية .

(واورد عليه)

اولاً : بما ذكره الاخ الاكبر من عدم تسلم وجوب الاحتياط في الدوران حتى ولو كان بين الطريقين ، لجريان ادلة البرائة وورودها على هذا الاصل العقلي ، وسيأتي البحث عن ذلك مفصلاً .

وثانياً : بما ذكره الشيخ الانصاري وتبعه المحقق الاصفهاني (قدهما) من من محكومية القاعدة باستصحاب التخيير الثابت قبل الاخذ باحدى الفتوى من دون معارض (اما) الحكومة على استصحاب الحجة الفعلية — كما اختاره الشيخ (قده) — او لعدم اقتضاء استصحاب الحجية التعين اطلاقاً ، وانها مقتضاه جواز العمل على طبقه فقط لا بشرط — كما ذهب اليه المحقق الاصفهاني (قده) —

وقد مر تفصيل الكلام فيهما .

وثالثاً : ان المتسالم عليه — على الظن — ثبوت التخيير الشرعي في الفتويين

المتعارضتين ، ويكون هذا التسالم ، بل الاجماع (كما قيل) مخرجاً لمورد الفتويين المتعارضتين عن عموم لزوم الاحتياط في الطريقين المتعارضين .

وما نوقش به في المقام سيأتي انشاء الله تعالى بيانه والاشكال فيه .

(الوجه الثالث) الاستصحاب وله تقريبان .

الاول : استصحاب الحكم المختار ، فلو قلد مجتهداً يقول بالقصر في مورد ، ثم عدل إلى مجتهداً آخر يقول بالتمام في نفس ذلك المورد جرى بحقه استصحاب القصر الشامل باطلاقه حتى في زمان عدوله إلى المجتهد الثاني .

الثاني : استصحاب حجية الفتوى المختارة ، اي استصحاب حجية القصر بحقه ، لا استصحاب نفس القصر .

(وقد مر) ما عليه من الايرادات فلا نعيد .

(الوجه الرابع) ما عن الشيخ الانصاري (قده) في الالية من لزوم المخالفة القطعية في بعض الموارد ، مثلاً لو قلد العامي مجتهداً يقول بالقصر في اربعة فراسخ وصلى الظهر قصراً ، ثم بعد الصلاة قلد الذي يقول بالتمام في اربعة فراسخ وصلى العصر تماماً حصل له العلم ببطلان احدى صلاتيه فاذا لم يجز العدول في مثل هذا المورد يتم المطلوب في غيره بعدم الفصل .

وزاد على ذلك بعض المراجع المعاصرين: بأنه لا اجمال في متعلق البطلان ، بل يعلم تفصيلاً ببطلان العصر ، اما لعدم الترتيب لفساد الظهر بأتيانه قصراً ، او لوجوب قصر العصر ايضاً كالظهر .

(واجيب بامور)

اولاً: النقض بموارد لزوم العدول كما إذا كان الثاني اعلم ـ على القول بلزوم العدول اليه ـ او اذا تبدل رأي المجتهد ، او موارد العدول عنه لجنون ، او موت ، او طرو فسق ، او نحوها . فلو قلد مجتهداً في صلوة الظهر وقصر ،

ثم تبدل رأي المجتهد ، او عدل عنه لجنونه ، او فسقه او لاعلمية غيره ، او نحوها وكان الثاني يقول بالتمام الا يجب عليه الاتيان بالعصر تماماً ، وما يجاب به عن تلك الموارد يجاب به عن هذا المورد .

وثانياً : بالحل ، وهو انه إذا كان لنا دليل عام يتكفل بكفاية الاعمال السابقة المأتي بها عن حجية شرعية حتى مع تبين عدم مطابقتها للواقع – كما ادعى من قيام الاجماع على كفاية ذلك – فلا تضر العلم بالمخالفة القطعية ، اجمالية كانت او تفصيلية ، فضلاً عن المخالفة الاحتمالية .

ونظير ذلك ما يقال في باب العلم الاجمالي في الواقعة المتكررة المتدرجة في الوجود ، من عدم لزوم مراعاة هذا العلم الاجمالي ، كما يمثل له الشيخ الانصاري (قده) في الرسائل بالمرئة التي ترى الدم طول الشهر حيث يطئها زوجها في كل ليلة باصالة عدم الحيض إلى آخر الشهر ، ففي الايام الثلاثة الأخيرة للشهر يتولد علم اجمالي اما بحرمة بعض الوطيات السابقة ، او بحرمة هذا الوطي ، ولا يكون ملزماً هذا العلم لخروج بعض الاطراف عن محل التكليف ، او عن محل الابتلاء .

وإن لم يكن لنا دليل عام يتكفل لكفاية كل الاعمال السابقة المأتي بها عن حجة شرعية ثم تبين عدم مطابقتها للواقع – كما قيل ايضاً – فلا بد من ملاحظة الحكم في كل مورد بخصوصه ، فإن كان دليل خاص بكفايته التزمناه ، وإلا التزمنا الاعادة او القضاء او سائر الاثار الاخرى المقررة في الشريعة .

ومما قام الدليل الخاص على كفايته باب الصلاة فيما إذا زاد او نقص – غير الاركان – فإن حديث (لاتعاد) يشمله كما هو الاقوى ، مثلاً لو قلد مجتهداً كان يقول بعدم وجوب جلسة الاستراحة ، وصلى الظهر بدون جلسة الاستراحة ،

ثم عدل الى مجتهد آخر يقول بوجوبها ، فإن مقتضى (لا تعاد) صحة صلوة الظهر المأتي بها بدون جلسة الاستراحة عن حجة شرعيه.

ومما لم يقم الدليل عليه بالخصوص ـ كما قيل ـ باب الصلاة إذا زاد او نقص بعض الاركان ، كما إذا صلى بفتوى المجتهد الاول الظهر قصراً ،والمجتهد الثاني افتى بلزوم التمام، فإن حديث (لا تعاد) لا يشمل المقام ، فيجب عليه اعادة او قضاء صلوة الظهر تماماً .

وإن قيل ـ ولعله ليس بالبعيد ـ بشمول حديث (لا تعاد) للمورد ايضاً وتفصيل الكلام موكول الى باب الصلاة .

والحاصل : يجب القول بالقضاء او الاعـادة او الكفارة ، او سائر الاثار إذا علمنا بترتب الاثار على العلم بالمخالفة الواقعية حتى ولو كانت عن عذر .

هذا بالنسبة الى الآثار العملية في الدنيا .

وامـــا مسئلة العقاب الاخروي فاستحقاقه يترتب على صدق المعصية ، والمخالفة عن عذر، او بالاحرى مستندة الى حجة شرعية ـ كما فيما نحن فيه ـ لا تصدق عليها المعصية ، حتى ولو كان بناء المقلد ومن اول الامر العدول بعد العمل الى مجتهد آخر مخالف للمجتهد الاول في فتواه .

(وبالنتيجة) فلزوم المخالفة القطعية في بعض موارد العدول لا يوجب الحكم بحرمة العدول في نفس تلك الموارد ، فضلاً عن القول بها عموماً .

ولا يخفى أن مـا ورد في اصل المطلب من أن الحرمـة تعم سائر موارد العدول بعدم الفصل (فيه) أنه ثبت في الاصول أن الذي قيل انه يعمم الحكم لغير مورده هو القول بعدم الفصل ، ولا يجدي مجرد عدم القول بالفصل .

(الوجه الخامس) ما ذكره بعض المراجع المعاصرين : من أن العلم بمخالفة فتوى المجتهد المعدول اليه لفتوى المجتهد المعدول عنه اما تكون معـلومة في

حين العدول اولاً (فعلى) الاول لا يجوز للمقلد العدول الى الثاني ، ولا البقاء على فتوى الاول ، لسقوط كلتا الفتويين عن الحجية بقاءاً من أجل المعارضة ، لأن أدلة التقليد لا تشمل صور المخالفة . بل اللازم عليه الاحتياط حينئذٍ .

(وعلى الثاني) وهو ما اذا لم يعلم بالمخالفة حين العدول وحصل له العلم بالمخالفة بعد ذلك فانه ايضاً لا يجـــوز له العدول لسقوط كلتا الفتويين عن الحجية حال علمه بتخالف الفتويين ، (نعم) حال العدول كان غافـلاً عن مخالفة الفتويين ، فكان يتخيل جواز العدول ، فيكون معذوراً على عدوله ، وإلا فعدوله باطل واقعاً .

اذاً : فالعدول الى مجتهد آخر مخالف في الفتوى للمجتهد الاول غير جائز .

(وفيه) ما مر مكرراً من أن مقتضى الادلة الشرعية التخيير في الفتويين المتعارضتين حتى على القول بتساقط المتعارضين ، وعليه فــلا يبقى مجال لهذا التفصيل .

وهل يلتزم هذا المعاصر نفسه بوجوب انسحاب عامة مقلديه عنه بمجـرد عثورهم على فتوى مخالفة لفتواه ، لسقوطهما عن الحجية بالعلم بالمخالفة (اللهم) إلا أن يلتزم بانه هو الاعلم على الاطلاق من المعاصرين ،وممن سينبغ في عصره .

(الوجه السادس) ما نقله العــلامة الروحاني من ان العدول لا يخلو من امرين باطلين (اما) التبعيض في الحكم الكلي (واما) نقض اثار الاعمـال السابقة الواقعة على طبق التقليد الاول إذا قلد الثاني في المسئلة الكلية مثـلا إذا كان مجتهدان يوجب احدهما الجمعـة والآخر الظهر ، فقلد العامي الاول برهة وصلى الجمعة ، ثم عدل الى الثاني فامـــا أن يلزم التبعيض في الصلوة الواحدة بمتابعة احدهما مدة ، ومتابعة الآخر مدة أخرى ، أو يلزم الامران ما اتى به جمعة سابقاً يقضيها ظهراً .

(ويورد عليه)

اولاً : بما ذكره العلامة الروحاني نفسه : من أن التقليد انما هو في الحكم الكلي، ولا نقول بالتبعيض، إذ عمل المقلد لابد وان يستند الى رأي المجتهد، والمقلد استند في صلوة الظهر الى رأي المجتهد الاول الذي هو حجة حق بالنسبة إلى عدم لزوم القضاء بعد العدول ، فيكون استناده إلى المجتهد الثاني في خصوص الوقائع اللاحقة ، وذلك لا يكشف عن فساد الاعمال السابقة .

وثانياً : نلتزم التبعيض في الحكم الكلي ولا مانع فيه سوى مسئلة تساقط الدليلين ـ الذين منها الفتويين ـ لدى المعارضة ، ولا نقول به كما مر بعض الحديث عنه وسيأتي مفصلاً انشاء الله تعالى .

ولم يرد بحث التبعيض وحرمته في آية أو رواية . أو دليل شرعي آخر من اجماع ، أو سيرة محققة أو نحوها حتى يكون محققق البطلان .

وثالثاً : نفرض أنا لا نلتزم التبعيض ، ولكن نقول انه لا يلزم من ذلك التزام فساد الاعمال السابقة ، لأن لكل واحدة من الفتويين منطوق ومفهوم، المنطوق هو نفس الفتوى ، والمفهوم هو عدم صحة غيرها الشامل باطلاقه لفتوى الآخر فإن كان في البين فتوى واحدة كنا نلتزم بالمفهوم كما نلتزم بالمنطوق ـ على فرض حجية مفهوم اللقب الذي المقام منه ، وقد بين في الاصول عدم حجيته لأن اثبات الشيء لا ينفي ما عداه ـ

ولكن مع وجود فتويين متعارضتين فهذاك مفهومان متعارضان ايضاً يطرح بكل منطوق مفهوم الاخرى ، لاظهرية منطوق كلا فتوى من مفهوم الفتوى الاخرى ـ كما حرر ذلك في الاصول ايضاً .

وقد ظهر من مطاوي ماذكرناه عدم استقامة القول بحرمة العدول مطلقاً.

(القول الثالث) في العدول من الحي إلى الحي : ما نقله المستمسك عن الجواهر وجماعة من التفصيل ، بين الوقائع التي قلد العامي فيها والتزم البقاء

عملياً على تقليد الاول وبين غيرها ، بعدم جواز العدول في الاول ، وجـواز العدول في الثاني مثال الاول : ما لو قلد مجتهداً يجوز عقد النكاح بالفارسية ، فعقد بالفارسية على امرأة ، ثم عدل إلى مجتهد آخر يرى بطلان العقد بالفارسية ، فلا يجوز له عدم ترتيب آثار الزوجية من الوطي ، والقسم ، والنفقة ، والارث ، وعدم الرجوع في الهبة ، ونحوها اعتماداً على فتوى المجتهد الثاني .

ومثال الثاني : العقد على امرأة اخـــرى بالفارسية بعد العدول ، فإنه حينئذٍ يصح له عدم ترتيب آثار الزوجية بالنسبة إلى هذه المعقودة .

(والذي يؤخذ) على هذا القول : هو أن البقاء في المثال الاول ليس من التزام المقلد البقـاء في أفراد الحكم الكلي ، وانما هو بقاء في فرد واحـد ، ولأجل انه واقعة واحدة ، لا لأجل التزامه ، وهذا نظير ما لو تزوج اخت اخته من الرضاع بفتـوى من لا يقول بعموم المنزلة ، وحملت منـه ولداً ، ثم عدل في تقليده الى مجتهد يحرم التزويج بها قائلاً بعموم المنزلة ، اترى هـل يحكم بأن الولد ينقلب ولد شبهة بعدما كان ولد نكاح ، وهـل ينقلب مهر الزوجة من المسمى إلى مهر المثل ، كلا ، وليس ذلك إلا لأن هذا إلى الأخير تعد واقعة واحدة ، لا واقعتين مندرجتين تحت كلي واحد ، كالظهر والجمعة .

أو نظير ما لو اكل لحماً حلالاً بفتوى مجتهد ثم بعد قليل قبل هضم اللحم عدل إلى مجتهد آخر يقول بحرمة اكل ذلك اللحم ، اترى هل القائلين بجواز العدول مطلقاً يقول بوجوب تقيّـء هـذا اللحم ـ بناءاً على وجـوب تقيىء الحرام وأن ابقائه في المعدة كاكله حرام كما يقولون بمثله في الزنا ، من أن ابقاء الذكر ، وافراغ النطفة ، كادخال الذكر حرام ـ

اذن فليس هذا تفصيلاً في جواز العدول ، لعدم التزام المجوزين للعـدول مطلقا لمثل ما منع عنه هؤلاء المفصلون . وقد ذكرنا أن الوجه فيه أنه واقعة واحدة لا واقعتين حتى يصدق العدول فيه .

(وربما يؤخذ) على هذا التفصيل ايضاً استبعاد أن يكون للرجل زوجتين عقد على كليتهما بالفارسية ، يجب عليه ترتيب آثار الزوجية بالنسبة للاولى لوقوع العقد عليها في زمن تقليده ممن كان يجوز ذلك ، ولا يجوز له ترتيب أثار الزوجية بالنسبة للثانية لوقوع العقد عليها في زمن تقليده ممن كان يحرم ذلك .

(لكن فيه) أن الاستبعاد لا يكون مرجعاً للأحكام الشرعية ، والتفكيك بين الأثار ما اكثره في الشريعة ما دام الدليل يسوق إلى ذلك .

(القول الرابع) للعدول من الحي الى الحي التفصيل بين الوقائع التي عمل بها فلا يجوز له العدول ، وبين التي لم يعمل بها فيجوز العدول ، وهذا القول ذهب اليه السيد الشريعتمداري في حاشية العروة .

ولعل الوجه في ذلك أن المسائل التي لم يعمل بها لا يتحقق فيها موضوع التقليد حتى يصدق العدول ، لأن التقليد كما فسره هو في الحاشية هو (الاستناد إلى رأي المجتهد في مقام العمل) فاذا لم يستند المقلد إلى المجتهد في مقام العمل فلم يقلده في هذه المسئلة ويكون تقليده لمجتهد آخر من التقليد الابتدائي في تلك المسئلة لا من العدول .

فلا يكون هذا تفصيلاً في مسئلة العدول ، ويرجع هذا الى القول بحرمة العدول مطلقا .

نعم لو كان ممن يقول بأن التقليد هو الالتزام ، كان هذا تفصيلاً في مسئلة العدول كما لا يخفى وقد تقدم الاشكال فيه .

(القول الخامس) ما لبعض المراجع المعاصرين في شرحه على العروة من التفصيل بين اختلاف المجتهدين في الفتوى فلا يجوز العدول ، وبين اتفاقهما فيجوز العدول .

والحق ان هذا ايضاً يرجع الى حرمة العدول مطلقا ، لأن العدول الى

الموافق في الفتوى وإن كان عدولاً واقعاً في الاستناد ولكن لا أثر مهم له ، نعم قد يترتب عليه بعد ذلك بعض آثار غير مهمة في المقام ، مثلما لو عدل من زيد إلى عمرو ، ثم مات زيد فيجوز للمقلد البقاء على تلك الفتوى حتى على القول بحرمة البقاء على تقليد الميت، أما إذا لم يعدل فمات زيد لم يجز له البقاء على تقليده . ونحو هذا من الآثار .

ولعله لذلك لم يعلق هذا المعاصر في حاشيته على العروة على هــذه المسئلة واعتبر نفسه موافقاً للعروة في حرمة العدول . ثم انه قد ظهر الاشكال في عدم جواز العدول مما تقدم .

المسئلة الثانية : إذا كان المعدول اليه اعلم فهل يجب العدول اليه ، أو يجوز احتمالان ، ظاهر المتن الثاني ، لانه استثناء عن حرمة العدول ومقتضاه عدم الحرمة ، لا الوجوب ، وهو ظاهر كل من لم يعلق على هــذه المسئلة من المراجع وان كان بعضهم كالسيد الحكيم (قده) صرح بالوجــوب في شرحه على العروة .

ويمكن أن يستدل له بالجمع بين أدلة حرمــة العدول . وبين أدلة وجوب تقليد الأعلم مع عدم ثبوت رجحان لاحداهما على الاخرى فيرجع الى التخيير .

(إلا أن يقال) بأنه على المسلك المنسوب المشهور من تساقط الدليلين أن مقتضى القاعدة في المقام الاحتياط .

(لكن قد يجاب عليه) بأن التساقط انمــا يصح في الدليلين المتعارضين الذين كان كل واحــد منهما دليلته مطلقا — لو خلى عن المعارض — مسلماً ، أما لوكان دليلية الدليل من باب الاصول العقلية ونحوها التي تزول احيــاناً بادنى شبهة دليل معارض فلا ، ولعل المقام منه . إذ لم يفهم من وجوب تقليد الاعلم اطلاقه حتى إذا استلزم العدول ، ولم يفهم من حرمة دليــل العدول اطلاقه حتى ولوكان الى الاعلم .

وقال الاخ الاكبر في مقام الاستدلال لجواز العدول إلى الاعلم :

« وذلك لعدم جريان أدلة المنع هنـــا (أما الاجماع) فقد تقدم انه فيما لا يكون أحدهما اعلم (وأما دوران) الامر بين التعيين والتخيير فلعـدمه هنا إذ قد تقدم أن هذه القاعدة انما هي فيما لا يكون احتمال التعيين في كل من الطرفين موجوداً ، وما نحن فيه كذلك إذ يحتمل تعين المعدول عنه لانه آخذ بالحجة ، ويحتمل تعين المعدول اليه لكونه اعلم .

(وربما يقال فيه) أن أدلة المنع لم تنحصر في الاجماع، وأصل التعيين حتى إذا فقدا في المقام يكون الامر بلا مانع – وإن كان الاخ الاكبر لم يستدل في مقام الاستدلال للمنع إلا بهما فقط – (ولكن) ذكرنا سابقاً من أدلة المانعين وغيرها ستة تجري في المقام الاربعة الباقية ، وهي لزوم المخالفـة القطعية في بعض الموارد ، وتساقط الفتويين المتخالفتين للتعـارض ، ودوران الامر بين امرين باطلين التبعيض من الحكم الكلي ، ونقض آثار الاعمـــال السابقة ، والاستصحاب .

(نعم) من الممكن أن يخدش في الاستصحاب هنا بما لم يكن سابقاً وهي تبدل الموضوع .

(وصريح بعض) هو الاول ، وهو وجوب العدول الى الاعلم ، وإليـه ذهب جمع من مراجـع العصر ومن تقدمهم كالسيدين الاصطهباني والحكيم (قدهما) .

وعمدة أدلتهم عدم الفرق في أدلة وجوب تقليد الاعلم بين سبق تقليـد غيره وبين عدمه .

(وفيه) أن أدلة تقليد الاعلم كما سيأتي هي أربعة بناء العقلاء، والاقربية إلى الواقع ، والاجماع المنقول ، والأخبار العلاجية ، فإن كان المراد من عدم

الفرق بين سبق التقليد وعدمـه في وجوب تقليد الاعلم هـو اطلاق الادلة ، فلا اطلاق فيها إلا الأخبار العلاجية ، لأن بناء العقلاء والأقربيـة إلى الواقع والاجماع كلها أدلة غير لفظية ، وليست مسرحـاً للاطلاق وعدمه (اللهم) إلا إذا كان للاجماع معقد مطلق .

وإن كان المراد من عدم الفرق غير الاطلاق فليبين .

وإذا وصلت النوبة إلى الاصول العملية ، وكان لزوم تقليد الاعلم لاصل التعيين ، ولزوم البقاء على تقليد المجتهد الاول للاستصحاب كان البقاء لازماً ولم يجز العدول حتى إلى الاعلم لورود الاصل الشرعي على الاصل العقلي كلما وقعت المعارضة بينهما كما حرر في الاصول .

(فما اورده) الأخ الاكبر في المقام على السيد الحكيم (قـده) من انه إذا ثبت وجوب تقليد الاعلم تعين العدول سواء كان مستنده الدليل الاجتهادي ام الاصل العملي (لم يظهر) لنا وجهه .

(إلا أن يقال) بعدم جريان الاستصحاب ، أو بمحكوميته لاصل التعيين لأن الاستصحاب في المقام دليل اقتضائي لكونه مجوزاً للبقاء ، وأصل التعيين دليل اقتضائي ، وكلما وقع تعارض بين دليلين اقتضائي ولا اقتضائي تقـدم الدليل الاقتضائي .

(لكنه) بكلا شقيه غير واضح ، إذ جريان الاستصحاب لا مانع منه مع تمامية اركانه ، إلا على القول بعدم جريانه في الأحكام .

وحديث دليلين اقتضائي ولا اقتضائي غـير مرتبط بما نحن فيه . إذ كلا الدليلين اقتضائيان ، غاية ما في الباب مورد أحدهما الحكم بالاباحة ، لا أن الاستصحاب دليل لا اقتضائي ، ومسئلة تقدم الدليل الاقتضائي على غيره انما هي فيما كان الدليل باصله غـير اقتضائي كادله المباحات ، والمكروهـات والمستحبات .

(ثم) إن من مطاوي ما ذكرناه بالتفصيل يظهر حكم العدول من الاعلم إلى غير الاعلم فلا نعيد، فالادلة هي هي، والنقوض هي هي ولكن مع تفاوت لا يخفى على المطلع .

[مسئلة ـ ١٢ ـ يجب تقليد الاعلم مع الامكان على الاحوط]

لا بد لنا من تقديم امرين قبل الخوض في شرح حكم المسئلة :

(الأمر الاول) لمـــاذا قيد المصنف الحكم بـ (مع الامكان) في هذه المسئلة بالخصوص دون سائر المسائـل مع أن الامـكان شرط عقلي في كل الأحكام الشرعية .

الجواب على ذلك : لأن الغالب عدم امكان تقليد الاعلم لعدم امكان تشخيصه فإن الاعلمية لا تناط بالعمر حتى يكون الاكبر سناً هـو الاعلم ، ولا بالدراسة أكثر حتى يكون الذي درس عشرين سنة اعلم ممن درس عشر سنوات، ولا بالتأليف حتى يكون من كتب في الفقه اكثر يكون هو الاعلم، ولا بما شاكل ذلك، وإن كان لهذه الأمور واشباهها تأثير في الأعلمية ـ احياناً أو كثيراً ـ .

وانما الاعلمية تناط بقوة الفكر ، وحدة الذهن ، وشدة الذاكرة ،ونحوها كما تناط بالاحاطة الأكثر بالمسائل ونحوها .

فقد يكون شابٌ في الثلاثين من عمره اعلم من شيخ في الستين ، وإن كان الشيخ اتعب نفسه أكثر ، كما هو المشاهد في طلبة العلوم الدينية ـ كثرهم الله وايدهم ووفقهم ـ فإنه قد يحضر الدرس اثنان يحفظه أحدهما بالقاء المدرّس ، ويقرره بعد ذلك بمراجعة قليلة ، ولكن الآخر بعد المراجعات عـدة مرات والمباحثات عده مرات وصرف الساعات الكثيرة لا يكون قادراً على ضبط كل جزئيات الدرس وخصوصياته كما اومى إلى ذلك وإلى غـيره الحديث الشريف (بل العلم نور يقذفه الله في قلب من يشاء) .

فالتحقيقات التي اودعها العلامة الحلي (قده) في شرحه على التجريد ولم يبلغ بعد الثانية والعشرين من عمره لا يكاد يفهمها غالب الطلاب بعد الثانية والعشرين من عمرهم .

وشريف العلماء (ره) الذي مات في الخامسة والثلاثين من عمره — على اكثر الاقوال — لتلاميذه (كصاحب الضوابط ، والشيخ الانصاري وغيرهم (قدهم) تحقيقات عالية لا تكاد تجدها عند الشيوخ من المراجع الذين افنوا ثمانين عاماً في البحث والتحقيق والتدقيق ، حتى أن بعض الذين كتبوا تواريخ حياة العلماء يسند الضوابط إلى شريف العلماء باعتبار أن مؤلفه تلمذ على شريف العلماء وأخذ تلك التحقيقات عنه ، فيقول (قال شريف العلماء في الضوابط) ، وأن المعروف على بعض الالسن أن تحقيقات البيع الفضولي من المكاسب انما هي لشريف العلماء مع ما للشيخ الانصاري (قده) من المنزلة في ميدان التحقيق والتدقيق. كل ذلك وشريف العلماء كان شاباً حين كان يدرس في كربلاء المقدسة ويحضر درسه حوالي الألف من العلماء والفضلاء والطلبة أو اكثر من ذلك كما قيل .

ولذلك كان تحصيل الاعلم في كل زمان من اشكل الامور ، إن لم نقل انه الاشكل مطلقا ، وسيأتي في ادلة النافين لاشتراط تقليد الاعلم تتمة للكلام ، وانما اردنا الاشارة إلى أن تقييد المصنف وجوب تقليد الاعلم بقوله (مع الامكان) انما هو لندرة امكانه ، إن لم نقل لعدم امكانه .

(الامر الثاني) هل غير الاعلم — على فرض عدم جواز تقليد الغير له — يجوز لنفسه العمل باجتهاده ، ام لا يجوز ذلك ايضاً . وهذا الامر وإن كان من توابع مسئلة تقليد الاعلم ، وكان الاولى تأخيره عن تحقيق اصل المسئلة ولكن باعتبار أن البحث عن ذلك هو بحث أصل حجية فتوى غير الاعلم

اجمالاً فنقول لم اعثر على من يقول بعدم حجية فتوى غير الاعلم مطلقا حتى لنفسه وانما في المقام يذكر الاحتمال فقط وهو يعتمد على تقريرين.

الاول : أن الفتوى من مناصب الامام ، وأنه اعطى في زمن الغيبة للاعلم فقط حسب الادلة ، فكما لا يجوز للمفضول في عصر حضور الامام عليه‌السلام اتباع نظر نفسه وانما يجب عليه اتباع نظر الامام ، كذلك في عصر الغيبة هذا المنصب منح للاعلم ، فلا يجوز للمفضول إلا اتباع نظر الاعلم .

الثاني: إذا وصلت النوبة إلى الشك والاصول العملية فمع الشك في حجية فتوى غير الاعلم حتى بالنسبة الى نفسه يكون موضوعاً لعدم الحجية .

والجواب عن الأول : صحيح أن الفتوى من مناصب الامام ، وصحيح ايضاً ان هذا المنصب منح في زمن الغيبة للاعلم فقط ـ على سبيل الفرض ـ ولكن القياس في غير محله ، إذ صحة الفتوى المعارضة للامام عليه‌السلام في عهد الحضور باطل قطعاً لأن قول الامام صحيح قطعاً ، وليس مثل ذلك الفقيه والأفقه ، فتوى الفقيه ليست متيقن البطلان ، كما أن فتوى الأفقه ليست متيقن الصحة (أي المطابقة للواقع) .

مضافاً إلى أن الفقيه المخالف فتواه للافقه يرى خطأ الأفقه ، بخلاف المخالف للامام فانه يعلم بخطأ نفسه واقعاً.

وعن الثاني : بأنه كذلك ، لولا قيام الأدلة الإجتهادية ـ كالاطلاقات ، وبناء العقلاء والاجماع ، وغيرها ـ على صحة عمل الفقيه لنفسه (مضافاً) إلى انه لم ينقل القول بذلك عن أحد منا (نعم) بناء العامة حالاً على ذلك والتقليد من الأئمة الأربعة (لكن) لا لكونهم اعلم من غيرهم ، ولذا لو وجد الاعلم من الأئمة الأربعة هذا اليوم لا يعدلون منهم اليه،وانما هو لأمور سياسية اقتضت لهم ذلك واستمرت حتى اليوم ، ولعله يأتي اليوم الذي تقتضي السياسات غير ذلك .

وبعد بيان هذين الأمرين لنبدء شرح المسئلة فنقول : الاقوال المعروفة في تقليد الاعلم اربعة :

الاول : الوجوب مطلقا .

الثاني : عدم الوجوب مطلقا .

الثالث : التفصيل بين العلم بمخالفة فتوى الاعلم لفتوى العالم في المسائل المبتلى بها وعدمه ، بوجوب تقليد الاعلم في الأول دون الثاني .

الرابع : نفس هذا التفصيل مع زيادة عدم مطابقة فتوى غير الاعلم للاحتياط .

(أما القول الأول) وهو الوجوب مطلقا ، ذهب اليه جمع كبير من المتقدمين والمتأخرين والمعاصرين فقد حكى القول به عن المعارج والارشاد ونهاية الاصول والتهذيب والمنية للعميدي والدروس والقواعد والذكرى والجعفرية وجامع المقاصد وتمهيد الشهيد الثاني ، والمعالم ، وحاشيته للصالح المازندراني ، والزبدة والرياض وغيرها ومن المعاصرين ومن تقدمهم القمي والبروجردي والحكيم والشاهرودي ، وغيرهم ممن لا يحضرني كتبهم أو حواشيهم على العروة .

واستدل له بادلة :

(الدليل الأول) الاجماع حكى عنه المحقق الثاني في الذريعة وحاشية الشرائع وعن ظاهر السيد المرتضى (ره) كونه من المسلمات عند الشيعة .

(وفيه) المنع صغرى لتضارب الآراء واختلافها وجداناً (وكبرى) لأنه اما متيقن الاستناد أو محتمله ، أو لأنه مسئلة عقلية ـ حسب بعض الأدلة ـ ولا مسرح للاجماع في المسائل العقلية كما لا يخفى .

(الدليل الثاني) بناء العقلاء ، فانهم مع وجود عالم واعلم يتركون العالم

ويأخذون برأي الأعلم في كل الأمور المعاشية والمعادية . ولم يظهر من الشارع ردع عن هذا البناء فيكون ذلك تقريراً من الشارع لحجيته ، أو بمنزلة التقرير وهذا غير أصل التعيين لدى الدوران .

(واورد عليه) بمنع كلتا المقدمتين (أما الاولى) فلمنع التزام النـاس بترك العالم ومراجعة الأعلم ، كيف ولو كان كذلك لزم تعطيل المفضول في المهن مع انه ليس كذلك خارجاً. فانا نرى الأطباء يراجعهم الناس في الأمراض الخطيرة التي فيها خوف الموت من دون التحقيق عن العالم والأعلم ، وكذلك المهندسون ، والصاغة ، والخياطون ، وغيرهم وإذا سئلوا عن عـدم تقيدهم بمراجعة الأعلم يجيبون باجوبة لا تكون اعـذاراً عقلية لترك واجب عقلي فيقولون أن طريقه ابعد ، أو هـو اسوء خلقاً ، أو أقل التزاماً بمواعيده ، ونحو ذلك مما لو كان مراجعة الأعلم لازماً عقلاً لما صلحت هذه اعذاراً .

(وأما المقدمة الثانية) فبأن أدلة جـواز تقليد المفضول من اطلاقات الآيات والأخبار ، وعدم الاستفصال ونحو ذلك ربما تصلح رادعة عن هـذا البناء ـ على فرض وجوده ـ .

وأجاب بعض مراجع العصر عن المقدمة الأولى بالفرق بانه ربـما يسامح الرجل في أغراضه الشخصية بما لايجوز المسامحة فيه في أغراض المولى وموارد الإحتجاج (وفيه) أنه إذا ثبت كون جواز مراجعة المفضول مـع وجود الأفضل هي طريقة العقلاء وديدنهم حيث لا يرون أنفسهم ملزمين بمراجعة الأعلم فقط في الفنون والشؤون ـ كما هو كذلك والعرف ببابك ـ كان ذلك دليلاً على عدم كونه من باب المسامحة فلايفرق فيه بين الأمور الشخصية ،وبين أوامر الموالي للعبيد ، فتصدق الطاعة معها .

(الدليل الثالث) كون فتوى الأعلم أقرب إلى الواقع ، وكلما كان أقرب الى الواقع لزم الأخذ به ، لفرض الطريقية الصرفة لفتوى الفقيه .

(واورد عليه) بمنع الصغرى والكبرى معاً .

أما الصغرى فلا نسلم اقربية قول الأعلم الى الواقع مطلقا ، لجواز مطابقة فتوى العالم مع الأعلم من الأعلم من الأموات، أو من الأحياء إذا لم يجز تقليده لفقد بعض الشرائط كالعدالة ، أو طهارة المولد، أو موافقتها لفتاوى المشهور مع تفرد الأعلم بفتواه ، أو غير ذلك مما يجعل فتوى العالم أقرب الى الواقع من فتوى الاعلم .

(وما) فرق به بعض الأعيـان المحققين ـ على ما حكى عنه ـ وتبعه السيد الروحاني في (الإجتهاد والتقليد) من الفرق بين الأقربية الداخلية التي يتمتع بها فتوى الأفضل وبين الأقربية الخارجية التي هي موجـودة في فتوى الفاضل الموافقة لفتوى من هو أعلم من الأفضل ، أو للمشهور أو نحـو ذلك (بأن) المقصود بالاقربية هي الأقربية الداخلية لا الخارجية لأن الخـارجية تعتمد على ما ليس بحجة شرعاً، فكيف يكون الفرع ـ وهو فتوى المفضول ـ حجة مع عدم حجية ما اعتمد عليه هذا الفرع .

(ففيه) ان بيان عدم أقربية فتوى الأفضل مطلقا ان كان المقصود منه اثبات حجية فتوى المفضول كان لما ذكره وجه ، ولكن والمقصود بيان اقربية الفتوى الى الواقع ، وهذا كما قـد يحصل بكون المفتي اكثر إحاطة واقوى استنباطـاً ، واذكى في رد الفروع إلى الأصول ، كذلك قد يحصل بكون غير الأعلم موافقاً في فتواه للاعلم من الاعلم ، وهـذا امر وجداني غير قابل للانكار .

(وأما الكبرى) وهــو لزوم الاخذ بالاقرب إلى الواقع جزماً مطلقاً (فتمنع) بأنه لا دليــل على أن ملاك الحجية في الفتوى هي الاقربية الى الواقع ، وانما الذي قام عليه الادلة هو صدق (العـــالم) و (العارف) و

(الفقيه) و (أهل الذكر) ونحوها عليه ، وهذه العناوين كما تصدق على الاعلم كذلك تصدق على العالم ايضاً .

(وربما) يقال أو يحتمل من أن مقتضى طريقية الفتوى هي حجية فتوى الاعلم دون فتوى العالم لدى تعارضهما .

(فيرد عليه) أنه لا منافاة بين الطريقية وبين حجية فتوى غير الاعلم ايضاً (نظير) تعارض البينتين فإن اقربية احداهما إلى الواقع ـ كما إذا كانت اعرف بالحال من الاخرى ـ لا توجب تعينها وسقوط البينة الاخرى عن الحجية مع انهما طريقان (ولذا) ذهب المشهور إلى التساقط فيهما وليس ذلك إلا للتزاحم ووجود ملاك الحجية في كليهما ، وإلا لما اوجبت الامارة غير الأقرب سقوط الاقرب ايضاً كما لا يخفى .

ثم ان بعض مراجع العصر في تقريراته قرر منع الكبرى :

« بأن ادعاء تعين الرجوع الى الاقرب يتوقف على ادراك العقل لزوم الاخذ به وتعينه ، ادراكاً جزمياً قطعياً لا يحتمل خلافه بحيث لو ورد دليل على خلافه من الشرع لأوله أو طرحه ، وان للعقل هذا الادراك ؟ إذ للشارع ترخيص الرجوع الى المفضول إذا رأى مفسدة في تعين الرجوع الى الأفضل أو رأى مصلحة في توسعة الامر على المكلفين ـ كما هو الواقع في جواز العمل بقول الثقة وترك الاحتياط ـ من دون أن يستلزم ذاك الترخيص والرجوع الى المفضول موضوعيته ـ كما ادعاه المستدل ـ

« نعم » : لو وقف العقل على لزوم إحراز الواقعيات ، وإدراك عدم رضاء المولى بتركها ، لحكم بلزوم العمل بالاحتياط وعدم جواز العمل بقول الفاضل والافضل من غير فرق بين لزوم العسر والحرج ، واختلال النظام وعدمه .

والحاصل : انه لا يتسنى للعقل الحكم البات بتعين الرجوع الى الاقرب

مع احتمال ورود تعبد من الشارع بالترخيص في الرجوع الى الفاضل والمفضول، ومع هذا الاحتمال ـ ولو كان ضعيفاً ـ لا مساغ لادعــاء القطع بتعين الاخذ به .

« وتوهم عدم وجود ذاك الاحتمال لا يخلو عن مكابرة » .

وهو كلام متين إن كان مقصود القائلين بلزوم الاخذ بالاقرب الى الواقع كون ذلك من قبيل العلة والمعلول العقليين الذين لا يتخلف احدهما عن الآخر، (أما) إذا كان مقصودهم كون ذلك من قبيل المقتضي ـ كما هو الحال في كل الادلة اللفظية، وكل الاصول والامارات فلا يرد عليهم الاشكال المذكور .

مثلاً : القائلون بان الامر يدل على الوجوب ليس معناه انه يتخلف عن الوجوب لمانع كالقرينة الاستحبابية (كذلك) فيما نحن فيه الذين يقولون بأن الاقرب الى الواقع يجب الأخذ به انما هو على سبيل المقتضي الذي يمكنه تركه لوجود المانع ، فلو دل دليل شرعي على التخيير بين الاقرب وغير الاقرب في مورد يكون ذاك الدليل مانعاً عن نفوذ المقتضي ، لا دليـلا على عدم اللزوم والترتب اطلاقاً حتى بنحو الاقتضاء .

والظاهر أن القائلين بلزوم الاخذ بالاقرب يريدون به الإقتضاء على نحـو سائر الترتبات التي يرتبون الاحكام الشرعية عليها ، فبالقطع بوجود المانـع يرفع اليد عن المقتضي ، أمـا مع احتمال وجود المانع فلا يرفع اليـد عن المقتضي . فتدبر .

وأجاب الأخ الأكبر عن الكبرى : بأنه لا نسلم أن المعيار في تعيين الأقربية هو نظرنا ، لإحتمال أن يكون شيء بعيد من نظرنا هو موضع اهتمام الشارع ، ومثل لذلك بمسئلة تعارض الخبر والقياس في قطع اصابع المرأة ، فإن القيـاس في المورد وإن كان أقرب الى الواقع ومـع ذلك رجح الشرع جانب الخبر .

(وربما يورد عليه)

اولاً : هـــذا تسليم لاصل الكبرى ، ومناقشة في تشخيصها ، فيكون ــ بالنتيجة ــ مناقشة في الصغـرى ، إذ مفاده : ان الأقربية انما هي بنظر الشارع ومن اين نعلم أن قول الأعلم أقرب الى الواقع (ويؤيد) ذلك التنظير بتعارض الخبر والقياس .

فلقائل أن يقول : نحن شخصنا أن قول الأعلم أقرب الى الواقع .

والحاصل: أن الكبرى تنتفي بمنع الصغرى من باب السالبة بانتفاء الموضوع، ومعنى منع الكبرى كونها من قبيل السالبة بانتفاء المحمول .

وثانياً : أن سلب الشارع الاقربية في مورد ــ كتعارض الخبر والقياس في مسئلة قطع أصابع المرأة ــ لا يكون دليلاً على عدم لزوم العمل بالاقرب إذا احرزت الاقربية في مورد آخر .

(الدليل الرابع) ما عن بعض الاعيان المحققين : من أن الاعلم هو الاكثر احاطة بمدارك الاحكام ، فيكون العالم هو الاقل احاطة ، ومعنى ذلك أن الاعلم يعرف من مدارك الاحكام أشياء لا يعرفها العـالم ، فتكون النسبة بين الاعلم والعالم، كالنسبة بين العالم والجاهل ــ فيما يجهله العالم،ويعلمه الاعلم ــ وكما لا تصح التسوية بين العالم والجاهــل في الرجوع اليهما ، كذلك لا تصح التسوية بين الاعلم والعالم في الرجوع اليهما .

(وفيه) اولاً : لا نسلم كون الاعلم هو الاكثر احـــاطة بحيث يعرف مدارك لا يعرفها العالم ، وانمـا الاعلم ــ حسب الادلة التي اقيمت وسيأتي البحث عنه ــ هو الافهم والاذكى والاشدّ فطنة .

وثانياً : يمكن أن يكون مناط الحجية شرعاً هو عنوان ينطبق على العالم والاعلم سواء بسواء ــ كما هو كذلك ــ مثل (العالم) و (العارف) و (الفقيه) و (أهل الذكر) ونحوها مما ذكرت في الاخبار :

وثالثاً : أي مانع في أن تكون هناك في اجازة الرجـــوع إلى المفضول مصلحة هي في نظر الشرع أهم من مصلحـة الواقع ، كالتسهيل على المكلفين الذي وردت به الشريعة السمحاء – كما في الحديث الشريف –

ومع هذا الاحتمال لا تتم استحالة الرجوع الى غير الاعـــلم كما يستفاد من مطاوي كلامه المفصل في المقام .

ورابعاً : إن ما ذكره من أن التسوية بين الاعلم والعالم نظير التسوية بـين العالم والجاهل يرجع الى امتناعها عقلاً ، ولم نجد أحداً التزمه ، بل لا نظن أن يلتزم به احد .

(الدليل الخامس) الأخبار

(منهـــا) مقبولة عمر بن حنظلة وفيها (الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما ، واصدقهما في الحـديث ، واورعهما ، ولا يلتفت الى مـا حكم به الآخر) .

(واورد عليها)

اولاً : بضعف السند (وفيه) أن تلقي الأصحاب لها بالقبول يخرجها عن الضعف .

وثانياً : بأنها في باب الخصومة والترافع ، واسراء الحكم منهـا إلى باب الفتوى (قياس) لأنه من اسراء الحكم من موضوع إلى آخر (ومع الفارق) لأن باب الخصومة لا يمكن الحكم فيه بالتخيير لعدم كونه رافعاً للخصومة إذ كل خصم يأخذ بمـا يوافقه فتبقى الخصومة كما كانت ، بخـــلاف باب الفتوى والتقليد فإن التخيير فيه رافع للحيرة ومثبت للتكليف (ولعـله) لذلك لم يأمر الامام بالتخيير بعد فقد المرجحات – كما فعل عليه‌السلام ذلك في باب تعارض

الروايات ـ وانما امر بالارجاء حتى تلقى أمامك (ثم) ان أردنا القياس فلنقس المقام بباب الأخبار التي أمرنا فيه بالتخيير لا بباب الخصومة وهـذا الايراد متين غايتها .

وثالثاً : ما ذكره بعض مراجع العصر في التقريرات من أن ملاك التقدم في المقبولة انما هـو الصفات الاربعة بحكم واو العطف لا الافقهية فقط ، فلا تكون تلك ملزمة بمجردها .

(وما استظهره) الشيخ الانصاري (قده) في (الرسائل) من أن سؤال الراوي عن الامام عليه السلام صور التساوي بين الحاكمين فقط ، وعدم سؤاله عن صور وجود بعض المرجحات دون بعض يكشف كون كل واحد منها مرجحاً مستقلاً على نحو لا بشرط ، لا على نحو بشرط شيء (غير ظاهر) ولا مصادم لظهور واو العطف في الطبيعة بشرط شيء .

ورابعاً : ما ذكره ايضاً من أن التلازم انما هو بين نفوذ الحكم وحجية الفتوى ، لا بين عدم نفوذ الحكم وعدم حجية الفتوى ، لأن سلب المركب أو ما بحكمه انما يكون بسلب بعض أجزائه ، فعدم نفوذ حكم غير الافقه (يمكن) أن يكون لاجل عدم كون حكمه فاصلاً (ويمكن) أن يكون لعدم حجية فتواه ، ونفي الأخص لا يدل على نفي الاعم، وعدم جواز أخذ فتواه في المقام لا يدل على سلب الحجية عن فتواه ، بل لعدم كون فتواه فاصلاً ورافعاً للترافع بل الفتوى مطلقا وإن كان فتوى الاعلم ليس بفاصل ، بل الفاصل هو الحكم (انتهى) .

(وفيه) ـ مضافاً الى عدم وقوفي على الفارق شرعاً بين الحكم وبين الفتوى لا في الكتاب ولا في السنة سوى الفرق الموردي الذي ليس بفارق في الحقيقة ، فالفتوى تطلق في مقام العمل من غير خصومة ، والحكم في مقام

الترافع وحلّ الخصومة – (أن) الظاهر من المقبولة كون حكم غير الافقه غير نافذ لعدم حجية فتواه لا مطلقا ، بل في ظرف تعارضها مع فتوى الافقه في باب الخصومة (ويدل) على ذلك تبادر ما قلناه الى الذهن من ملاحظة نص الرواية من أولها إلى آخرها (نعم) الظاهر أن عدم نفوذ حكم غير الافقه انما هو لمصلحة رفع الخصومة التي لا تتأتى مع نفوذ حكمه .

(ومنها) خبر داود بن حصين وفيه (ينظر الى افقهها وأعلمها باحاديثنا واورعها فينفذ حكمه ، ولا يلتفت الى الآخر) .

(ومنها) خبر موسى بن اكيل عن الصادق عليه‌السلام : (ينظر الى اعدلهما وأفقهها في دين الله فيمضى حكمه) .

(ومنها) ما في نهج البلاغة من عهد الامام أمير المؤمنين عليه افضل الصلاة والسلام الى مالك الاشتر (رضوان الله عليه) وفيه : (ثم اختر للحكم بين الناس افضل رعيتك) .

(ومنها) ما في الوسائل عن النبي صلى‌الله‌عليه‌وآله : (من امّ قوماً وفيهم من هو اعلم منه لم يزل أمرهم الى السفال الى يوم القيامة) .

(ومنها) ما في نهج البلاغة ايضاً (ايها الناس ان احق الناس بهذا الامر اقواهم عليه واعلمهم بامر الله فيه) .

(ومنها) ما فيه ايضاً (إن أولى الناس بالانبياء اعلمهم بما جاءوا به) .

بتقريب: أن المرجع للتقليد هو الاولى بالانبياء،لأخذ أحكام الانبياء منه .

(ويرد عليها) أنها – باستثناء الثلاثة الأخيرة – واردة مورد القضاء وفصل الخصومة ولا يقاس باب الافتاء والتقليد على باب القضاء لما مر في المقبولة بل الانسب لو أردنا القياس قياس الباب بباب الأخبار ولكونه اكثر مناسبة من ذاك القياس .

مضافاً إلى أنه يمكن استفادة الاستحباب من عهد مالك الاشتر بتقريب انه لوكان الرجوع الى الاعلم لازماً واجباً لزم أن يتكفل مالك الاشتر (ره) القضاء بنفسه لانه اعلم من سائر الرعية ، ولأن الامام قال (افضل رعيتك) ولم يقل (الافضل منك ومن رعيتك) فتأمل .

وأما خبر الوسائل عن النبي (ص) فيرد على الاستدلال به لما نحن فيه.

اولاً : انه في مقام الامامة والطاعة المطلقة التي ليست تحق إلا للاعلم على الاطلاق في جميع العلوم والفنون المنحصر في الأئمة الطاهرين الاثنى عشر صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين ، وهذا الخبر له نظائر كثيرة بمضمونه في باب وجوب كون الامام أعلم أهل زمانه .

وثانياً : بضعف السند (وفيه) انه بالنسبة إلى هذا الخبر وحده في محله ولكن بالنسبة لكل ما ورد بهذا المضمون في بيان ضرورة اعلمية الامام في غير محله لامكان ادعاء التواتر المعنوي ، أو الاجمالي في حقه .

وثالثاً : لو ابقى (أمّ قوماً) على اطلاقه ليشمل المفتي ، لزم شموله ـ بنفس الاطلاق ـ لامام صلوة الجماعة ، ولامير الجيش ، ولغيرهما لانهم أئمة ايضاً ولا اظن احداً يلتزمه .

وقد يورد على الخبرين الأخيرين المنقولين في نهج البلاغة .

اولاً : بضعف السند ، لانه لا يعدوا أن يكون مراسيل للشريف الرضى (ره) فما يثبت منها خارجاً بسند صحيح يعتمد عليه في الأحكام الشرعية ، وإلا فلا .

وثانياً : بأن المنصرف من كلمة (هذا الامر) هو الامامة كما لا يخفى على من لاحظ روايات باب الامامة ، ولاشك في لزوم كون الامام العادل اعلم

الناس جميعاً في عصره . وبأن كلمة (اولى الناس بالانبياء) ظاهر في الاولوية المطلقة التي ليست إلا في الامام العادل ، فهو كسابقه ايضاً .

وثالثاً : بأنه أي تلازم بين الاولى بالانبياء ، والاولى بالتقليد ؟

ورابعاً : بأن الاولى ظاهر في غير الوجوب .

ثم انه قد يورد على الاستدلال بهذه الروايات : بأن (الافقه) و (الاعلم باحاديثنا) بالمعنى الذي كان متعارفاً في زمن صدور هـذه الروايات هو غير الافقه والاعلم في اصطلاح اليوم .

فان الاعلم والافقه في عصر الأئمة (ع) كان يقال للذي روى وحفظ احاديث اكثر من غيره ، أما اليوم فليس بين الفقهاء المراجع اعلم من هذه الجهة وكلهم متساوون في مقدار الاحاطة بالأخبار والآثار ، لأن الروايات مدونة في كتب مطبوعة هي متناول الجميع ، ومبوبة حسب المسائل والاحكام وكل ما يراه فقيه يراه غيره ، وانما الافقه والاعلم في هذا العصر يقـال للذي تمرّن في رد الفروع الى الاصول اكثر ، أو كان اكثر ذكاءاً وفهماً .

(وقد يناقش) في ذلك بأن المقصود بالاعلم والافقه في عصر الأئمة عليهم السلام هو المعنى الثاني المعروف في عصرنا لقوله عليه السلام (انتم افقه النـاس إذا عرفتم معاريض كلامنا) أو (معاني كلامنا) .

وقد يورد على عهد مالك الاشتر (ره) بأن الامام(ع) امر بـ (الافضل) لا (الاعلم) وبينهما عموم من وجه ، لأن الافضل ــ لغة وعرفاً ــ هو الاكمل في كل الصفات الانسـانية لا في العلم فقط ، يعني : الاجمع للعلم ، والاخلاق والآداب ، واعطاء الناس منازلهم في الكلام والمعاشرة وغيرها ، ولا مقيـد لهذا الإطلاق بالعلم فحسب . وما اصطلح عليه الفقهاء من اطلاق (الافضل) على الافضل في العلم فقط اصطلاح مستحـدث ولا يحمل عليه اطلاق الرواية

الذي يجب حمله على المعنى العرفي واللغوي كما لا يخفى (فهذا) قرينة ، اخرى لكون الامر استحبابياً ، لعدم القول به ، بل عدم وجوده بنحو الاطلاق إلا في شخص الامام العادل كما هو واضح .

بل سياق كلام الامام عليه السلام بعيد عن الافضل بمعنى الاكثر علماً بل يناسب الاكثر تقى وورعاً ، فالاستدلال بهذا الكلام ـ بقرينة السياق ـ للزوم الاورعية في المرجع أولى من الاستدلال به للزوم الاعلمية . ودونك كلام الامام عليه السلام قال (ثم اختر للحكم بين الناس افضل رعيتك في نفسك ، ممن لا تضيق به الامور ، ولا تمحكه الخصوم ، ولا يتمادى في الزلة ، ولا يحصر من الفيء الى الحق إذا عرفه ، ولا تشرف نفسه على طمع ، ولا يكتفى بادنى فهم دون اقصاه ، واوقفهم في الشبهات ، وآخذهم بالحجج ، واقلهم تبرماً بمراجعة الخصم ، واصبرهم على تكشف الامور ، واصرمهم عند اتضاح الحكم ، ممن لا يزدهيه اطراء ، ولا يستميله اغراء الخ .

فهذا الكلام كله في تورع وحزم القاضي وليس فيه كلمة تدل على كونه اعلم الناس .

(ومما) روى في الباب ما في البحار عن (الاختصاص) مرسلاً عن رسول الله صلى الله عليه وآله : « من تعلم علماً ليماري به السفهاء ، أو ليباهي به العلماء ، أو يعرف به الناس الى نفسه يقول : انا رئيسكم فليتبوء مقعده من النار ، إن الرئاسة لا تصلح إلا لأهلها ، فمن دعى الناس الى نفسهم وفيهم من هو اعلم منه لم ينظر الله اليه يوم القيامة » .

(وفيه) ـ مضافاً إلى الارسال ـ أن السياق يدل على الامامة والخلافة ، لا مرجع التقليد ، فهو منصرف إليها كما لا يخفى لمن راجع أحاديث غصب الخلافة من البحار وغيره .

(ومنها) ايضاً ما في البحار ايضاً عن عيون المعجزات عن الامام محمد الجواد (عليه السلام) انه قال لعمه : « يا عم انه عظيم عند الله أن تقف غداً بين يديه فيقول لك : لم تفتي عبادي بما لم تعلم وفي الأمة من هو أعلم منك ؟ » .

(وفيه) ـ مضافاً إلى الإرسال ايضاً ـ أنه لأجل الفتوى بما لم يعلم ، الذي هو حرام حتى على الاعلم ، ولا اختصاص له بغير الاعلم ، فليس تاماً دلالة ايضاً .

فما في (التنقيح) من أن (هــذه الرواية وإن كانت تدل على اعتبار الاعلمية المطلقة في المفتي) غير واضح ، إذ لا دلالة لها أصلاً ، إذ المعنى : أن الفتوى التي لا تعلمها لماذا تفتي بها وفي الأمة من هو أعلم منك ويعلم تلك الفتوى . والمجتهد غير الاعلم يعلم ويفتي لا انه يفتي بلا علم .

(القول الثاني) عدم وجوب تقليد الاعلم مطلقا ، وهو المنقول عن جمع ممن تأخر عن الشهيد الثاني (ره) ، وهو الذي يميل اليه الأخ الاكبر والسيد المرعشي وبعض آخر وربما نسبه بعض الاعلام المعاصرين الى صاحب الجواهر (ره) ايضاً .

وقد استدل له بادلة :

(الدليل الاول) اطلاقات الآيات والروايات الدالة على الرجوع الى الفقهاء، والعلماء ، وكل مسن في حبنا ، وأهــل الذكر ، ونحوها فاطلاقها وترك الاستفصال فيها دليل التخيير بين أفرادها العالم والأعلم . ومــع الشك في الاطلاق فالاصل الاطلاق كما حقق في محله .

ويمكن تتميم هذا الدليل بقرينتين .

(الاولى) لا شك في أن اصحاب الأئمة عليهم السلام كان لهم اختلافات كثيرة في الفتاوى التي كانوا يفتون بها للشيعة، لانهم كانوا يفتون عن الاخبار التي ما اكثر الاختلاف فيها (للمصالح قطعاً) .

(الثانية) لاشك في أن الرواة الذين كان الشيعة يأخذون عنهم معالم الدين، وكان الأئمة عليهم السلام يرجعون الشيعة اليهم كانوا متفاوتين في الفضيلة والعلم، ويؤيد ذلك ارجـــاع الامام الصادق عليه السلام ابن ابي يعفور – وهو ممن كانت تؤخذ الفتاوى عنه – الى محمد بن مسلم، ولولا أن محمد بن مسلم أعلم من ابن ابي يعفور لما ارجع الامام(ع)اليه ابن ابي يعفور.

ونص الحديث هذا (صحيحة ابن ابي يعفور،قال قلت لابي عبد الله عليه السلام: انه ليس كل ساعة القاك، ولا يمكن القدوم، ويجيني الرجـــل من أصحابنا فيسئلني وليس عندي كل ما يسئلني عنه ؟

فقال (عليه السلام) : ما يمنعك عن محمد بن مسلم الثقفي فانه سمع من ابي وكان عنده وجيهاً).

فمن هاتين القرينتين نستنتج أن اطلاقات الروايات ـ بل الآيات ايضاً ـ محكمة، لورودها مطلقة وبلا أي قيد أو أية اشارة في ظـرف الاختلاف في الفتاوى، والتفاوت في العلم.

(واورد) بعض المراجع المعاصرين على القرينة الاولى.

اولاً: المنع عن كثرة وقوع الاختلاف في الفتوى بين اصحاب الأئمة عليهم السلام ككثرة الخلاف الموجودة حالاً بين الفقهاء، وذلك لتمكنهم من مراجعة الأئمة عليهم السلام وحل الإختلاف دون مثل زماننا الذي لا نرى الامـــام ولا نسئله ولا يجيبنا في الفتاوى المختلفة.

(وفيه) ـ مضافاً إلى أن الاختلافات كانت متوفرة بين اصحاب الأئمة حسب اختلاف اجتهاداتهم، وقلتها وكثرتها لا تفيد الحكم فبمجرد أن الإختلافات اليوم اكثر لا يوجب تغير الحكم المبني على اصل الإختـلاف، لا على كثرته أو قلته ـ (أن) مراجعة الأئمة عليهم السلام لم تكن ـ دائماً ـ

رافعة للاختلاف ، كيف والامام عليه السلام قال في حديث اختلاف الشيعة في الحج (انا خالفت بينهم لكي لا يعرفوا) .

(بل) إن الخلاف من جهة الاحاديث المحمولة على التقية كان أكثر من زماننا هذا الذي عرفنا ـ بمرور الزمان ، وورود روايات عن بقية الأئمة في مسائل وردت فيها روايات من باب التقية ، وتميز الاحكام الصادرة تقية عن غيرها ـ ما هو الحكم الصادر تقية ،وما هو الصادر لبيان حكم الله الواقعي .

(مع) أن غالب الأئمة الاطهار عليهم السلام كانوا تحت مراقبة شديدة بحيث لم يتمكنوا من إظهار الاحكام الواقعية ، ولا كان يتمكن الشيعة من الاتصال بهم كثيراً ، ويؤيد ذلك حديث ذلك الرجل الذي اراد سؤال الامام عليه السلام عن مسئلة فاحتال ببيع الخيار حتى جاء ودخل بيت الامام باسم بيع الخيار لهم وسئل مسئلته ، وغيره كحديث « جراب النورة » وغيره .

وثانياً : على فرض تسليم وجود الخلافات بين اصحاب الأئمة عليهم الصلوة والسلام فلا يصلح ذلك قرينة صارفة لصرف الاطلاقات الى الحجية التخييرية لأن المطلقات لا تشمل حال المعارضة اصلاً (ولذا) وقع السؤال عن حكم المعارضة فوردت الاخبار العلاجية لذلك فلوكانت الاطلاقات الاولية كافية لما احتاجوا الى السؤال .

(وفيه) ـ مضافاً إلى ما مر ويأتي من أن الاطلاق يشمل صورة المعارضة ولا يلزم منه أي محذور عقلي أو شرعي ـ (أن) وقوع السؤال عن شيء لا يدل على أن العقل والعرف لا يحكم فيه بحيث لو ترك السؤال لبقى الامر مبهماً ، والاخص لا يدل على الاعم كما لا يخفى ، وقد ثبت في باب التراجيح من الاصول أن الحق كون التخيير في الاخبار العلاجية موافقة للاصل .

(وقد اورد) على أصل الإستدلال باطلاقات الآيات والروايات عدة ايرادات .

(الإيراد الاول) انكار الإطلاق من رأس ، فإن الآيات والروايات كلها مسوقة لبيان أصل جواز التقليد ، دون التعرض للعالم والاعلم ، بل (قيل) إنها ليست في مقام بيان شروط المجتهد اصلاً ، ولزوم كون الإطلاق معتمداً على اشتراط كونه في مقام البيان من تلك الجهة واضح .

(وفيه) اولاً : لم يتم عندنا وجه لزوم العلم بكون المتكلم في مقام بيان جهة حتى يتم الإطلاق بالنسبة لتلك الجهة ويشمله لفظ المطلق . ولا عرفنا وجه جعل هذا الشرط من مقدمات الحكمة التي لولا اجتماعها لما تم الإطلاق.

نعم : يجب أن لا يكون محرزاً صدور المطلق لغير هذه الجهة أما لزوم إحراز صدور المطلق لجهته حتى يتم الإطلاق فيها فلا .

والذي يدل على ذلك أن (الإطلاق) كسائر الظهورات اللفظية منجز ومعذّر ، ويجب أن يتم التنجيز والاعذار ليتم الإطلاق ، والظاهر تمامها بعدم إحراز كون المتكلم في مقام بيان غير هذه الجهة ، بحيث يكون صارفاً للكلام .

ولنعم ما قال الاخ الاكبر بهذا الصدد حيث قال : (ألا ترى أن المولى لو قال لعبده (اسأل العالم) ثم لم يسئل العبد العالم الموجود في البلد معتذراً باحتمال لزوم كون العالم حافظاً للمسئلة ـ مع عدم كون ذلك العالم كذلك ـ لم يكن عند العقلاء معذوراً . ولو سأله وعمل به لم يكن عندهم ملوماً ؛ ولم يكن للمولى حق الإعتراض بأنه لم يكن لكلامي اطلاق يشمل هذا) .

ثم أردف ذلك بقوله (ولو نوقش في الإطلاقات بمثل هذه المناقشة لم يبق اطلاق سليماً عن نحوها ولزم رفع اليد عن جميع الإطلاقات) .

نعم كما قلنا يجب في تمامية مقدمات الحكمة أن لا يكون محرزاً لدى المخاطب ان المتكلم في مقام بيان غير هذه الجهة بحيث يصلح ذلك صارفاً للكلام عن المطلق . وذلك قضاءاً لتمامية الاعذار والتنجيز .

وثانياً : وجود التفاوت في العلم بين اصحاب الأئمة عليهم السلام قرينة خارجية على كون الإطلاق في مقام البيان ، لأن الأئمة عليهم السلام كانوا يرجعون الشيعة إلى نفس أولئك الذين كانوا يعلمون تفاوتهم في العلم .

وثالثاً : قوله عليه السلام (فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه مخالفاً لهواه ، مطيعاً لامر مولاه فللعوام أن يقلدوه) ظاهر في كون الامام عليه السلام بصدد بيان شروط مرجع التقليد ، وذكره للشروط الاربعة وعدم ذكر الاعلمية دليل عدم الإشتراط .

وأما بقية شرائط مرجع التقليد نقول فيها : بأن مقتضى اطلاق هذه الرواية عدم اشتراط أي شرط آخر ما لم يثبت بدليل متين (نعم) لو ثبت شرط بدليل آخر يقدم دليله على هذا الإطلاق ، وليس تقديمه من جهة عدم الإطلاق ، وانما هو من تقدم النص أو الاظهر على الظاهر . كما لا يخفى .

(الإيراد الثاني) على الاطلاقات انها ليست بصدد بيان الفتوى والتقليد وانما هي بصدد بيان أخذ الرواية وكم فرق بين الدراية ، وبين الرواية .

(وفيه) ما مر مفصلاً من الاستدلال بها لجواز التقليد في شرح المسئلة الاولى عند قول الماتن (أو مقلداً) وعدم اختصاصها بأخذ الرواية فقط فلاحظ .

(الايراد الثالث) أن بعض تلك المطلقات ـ كحديث أما من كان من الفقهاء ـ ظاهره صحة التقليد في اصول الاعتقاد إذا أخذوها عمن اجتمعت فيه هذه الشرائط ، وهو مسلم البطلان .

(وفيه) اولاً : التقليد في أصول الدين إذا أوجب العلم للمقلد ـ بالكسر ـ ليس مسلم البطلان ، بل أدلة وجوب المعرفة لا تدل على أكثر من ذلك وليس هنا موضع تفصيله .

وثانياً : الاشكال في قطعة من حديث لدليل خارج لا يدل على الاشكال

في قطعة اخرى سليمة ، كيف وقد اشتهر بين الفقهاء أن فقرات الحديث الواحد بمنزلة احاديث مقصودة وما اكثر ذلك في مطاوي الاحاديث الشريفة ويظهر ذلك للمتتبع فكيف بما نحن فيه الذي هو دون ذلك لان الإطلاق منع عن شموله لبعض الافراد للادلة الخارجية .

(الإيراد الرابع) ان بعض الروايات هي في مقام القضاء والحكومة وقياس باب الافتاء بباب القضاء مع الفارق ـ كما مر ـ

(وفيه) اولاً : بتنقيح المناط يتم المطلوب في الفتوى، فإن مناط الحجية في باب القضاء إذا كان يكفي فيها العلم بالمسائل ومن كونه اعلم ، لكفى ذلك في باب الفتوى لالقاء الخصوصية أو لوحدة المناط ، إن لم نقل باولويته في باب الفتوى من باب القضاء ، لأن الفتوى مجرد بيان حكم شرعي ، والقضاء بيان حكم شرعي وزيادة رفع الخصومة .

(وما تفصى) به في تهذيب الاصول عن ذلك بأن هذا انما يتم إذا لم يكن القضاء بنظر العرف ذات خصوصية غير موجودة في الفتوى بحيث كانت الحجية وضعت لاجل تلك الخصوصية، والخصوصية واضحة فإن رفع التشاجر لا يحصل إلا بفصل حاكم ثالث غالباً ،ولا يحصل بالاحتياط والتصالح ونحوهما مما يمكن في باب الافتاء والتقليد .

(يرد عليه) ـ مضافاً الى امكان الامر بالاحتياط أو التصالح أو نحوهما عقلاً في باب القضاء ايضاً بحيث يكون فصل الخصومة بها متى حدثت فليس ذلك نظير الدوران بين المحذورين الذي لا يمكن الامر بالاحتياط فيه ـ أن الخصوصية المانعة عن الاطمينان بالمناط انما هي الخصوصية المضادة،لاالخصوصية التي توجب الاولوية .

مثلاً : لو قال المولى لعبده خذ هذا المريض الى الطبيب ولم يعين الطبيب،

وكان المريض خطيراً مشرفاً على الموت ، ثم بعد مدة كان للمولى مريض آخر بمرض طفيف فهل يحتمل عدم جواز مراجعة العبد في المريض الطفيف لمطلق الطبيب ، من أجل أن الطبيب المطلق لعله كان للمرض الخطير ، أما المرض الطفيف فيجب فيه مراجعة طبيب اعلم ؟

وما نحن فيه من هذا القبيل فلاحظ .

وثانياً : قد يدعى الإجماع المركب في المقام : بأن القـول بالاعلمية في باب التقليد وعدمها في باب القضاء احداث قول ثالث .

(وفيه) أن ثبوت الاجماع المركب في المقام يحتاج الى تأمل وفحص اكثر والظاهر عدم ثبوته .

وثالثاً : على فرض اختصاص بعض الروايات المطلقة بباب القضاء وعـدم جـواز اسراء حكمه الى باب التقليد ، يكفي الإعتماد في باب التقليد ببقية الاطلاقات في الآيات والروايات الاخر .

(الايراد الخامس) أن في المقبولة (فاذا حكم بحكمنا) ومن اين يحرز أن الفقيه حكم بحكم الأئمة الطاهرين عليهم السلام ولعله اشتبه .

(وفيه) ما لا يخفى ، فإن المراد ـ بالتبادر ـ من حكم بحكمنا هـو الحكم اعتماداً على روايات الأئمة الطاهرين عليهم السلام بقرينة مقابلة ذلك بمراجعة حكام الجور الذين كانوا يحكمون بحكم الشيطان والطاغوت .

(وإلا) فإذا احرز في مقام أن الحكم حكم الأئمة الطاهرين فلا يحتاج ذلك إلى جعـل الحجية (مع) أنه لا سبيل غالب إلى معرفة أن الحكم حكمهم بمعنى مطابقته قطعاً لفتوى الأئمة عليهم السلام .

(الإيراد السادس) أن الإطلاقات غير شاملة لصورة التعارض بين الفتويين، لأن الاصل في التعارض التساقط .

(وفيه) اولاً : لا نسلّم كون الاصل في التعارض مطلقا التساقط كما سيأتي البحث عنه مفصلاً انشاء الله تعالى .

وثانياً : على فرض ذلك، فالمورد خارج عن هذا الاصل للعلم بعدم خروج التكليف عن احدى الفتويين ، فلا محالة يكون الحكم هو التخيير .

(وما يقال) من لزوم الاحتياط في المقام كسائر موارد العلم الاجمالي (فيه) أن الاجماع المنقول على خلافه ، المؤيد بعدم التزامهم ذلك غالباً في باب التقليد (مضافاً) إلى الاشكال في اصل منجزية العلم الإجمالي مطلقا وربما يأتي مقام نستوفي البحث فيه عن ذلك .

(الدليل الثاني) لعدم وجوب تقليد الاعلم مطلقا ما عن الفصول: من انه لو وجب تقليد الاعلم لما جاز لمعاصري الامام عليه السلام تقليد اصحابه مع بداهة أن الشيعة كانت تأخذ من أصحاب الامام (ع) الاحكام كما كانت تأخذه من الامام نفسه ، وبضميمة عدم انكار أحد من الأئمة عليهم السلام ذلك مع كونه بمنظر وبمسمع منهم (ع) يتم التقرير المعصومي.

(واورد) عليه اولاً : ببطلان قياس المجتهد بالامام عليه السلام .

(وفيه) إنه قياس اولوي وليس باطلاً ، إذ لو جاز مع وجود الامام المعصوم عليه السلام تقليد غير الامام لجاز مع وجود الاعلم تقليد غير الاعلم بطريق أولى .

وثانياً : بانه أجنبي عما نحن فيه، فإن الشيعي الذي كان يسئل الرواة في أحكامه انما كان يسئله عما سمعوه من الامام، فكان تقليداً للامام بواسطة نقل الرواة ، لا تقليداً للرواة ، وهذا نظير أن تقليد الشخص المجتهد الاعلم الذي هو في بلد آخر ، ثم يسئل في بلده مسائل الاعلم ممن قرء رسالة الاعلم ويعرف مسائله ، وكان في بلده شخص عالم فقيه ، فليس مراجعة السائل

لذلك الذي قرء رسالة الاعلم تقليداً له في مقابل العالم في البلد ، وانما هو تقليد للاعلم من ذاك العالم .

وفيه أن الرواة لم يكونوا بمنزلة ناقلي فتوى الاعلم بل كانوا مجتهدين لانهم كانوا يستنبطون الاحكام كما يؤيد ذلك قوله (ع) (افت الناس) .

وثالثاً : بانه من المعلوم عدم مراجعة الشيعة للرواة إذا خالف قولهم قول الامام عليه السلام كما هو المفروض في مراجعة العالم مع وجود الاعلم ومخالفتهما في الفتوى .

(وفيه) انه قياس مع الفارق ، إذ عدم الاعتناء برأي مخالف لرأي الامام انما هو للعلم بأن المخالف للامام مخالف للواقع ، وليس في مخالفة الاعلم والعالم مثل ذلك ، بل قد مر سابقاً انه قد يكون العكس لرجحان رأي العالم بموافقته مع فتوى الاعلم من الاعلم من الاموات ، أو ممن فقد بعض شرائط التقليد أو نحو ذلك .

(الدليل الثالث) استقرار سيرة المتدينين على مراجعة العالم الجامع للشرائط في الاحكام الشرعية من زمان المعصومين عليهم السلام الى زماننا هذا من دون التحقيق عن العالم والاعلم ، بحيث أصبح مسئلة تقليد الاعلم ــ حتى في مثل هذه الازمنة التي كثرت الفتاوى بوجوبه ــ مما لا يعرفه إلا أقل القليل من المتدينين، ولو كان تقليد الاعلم واجباً لورد الردع عن هذه السيرة، ولو كان ردع لوصلنا ، ففي المقام يدل عدم الوجدان على عدم الوجود دلالة عرفية كافية في التنجيز والاعذار عقلاً .

(واورد عليه) اولاً : بالشك في مثل هذه السيرة بحيث تكون دليلاً شرعاً .

(وفيه) أن البحث والفحص في أحوال الرواة ، وأحوال الشيعة ، ومراجعتهم للرواة ، ونحو ذلك يشرف الانسان على القطع بذلك .

وثانياً : بأنه لم يعلم ثبوت السيرة حتى في صورة العلم بالمخالفة لندرتها .

(وفيه) أن الخلاف كان كثيراً بين الرواة من أصحاب الأئمة عليهم السلام ويؤيد ذلك كثرة وقوع السؤال عن الروايات المختلفة، والرواة المختلفين (هذا يأمرنا وهذا ينهانا) .

وثالثاً : بعدم تسليم الافضل والمفضول بينهم .

(وفيه) انه قد مر بيان بطلانه :

(الدليل الرابع) لزوم العسر والجرح من وجوب تقليد الاعلم ، للعسر في تشخيصه والعسر في مراجعته .

أما الاول : فلأن الاعلم مجهول مفهوماً ، عسر تعيينه .

أما الجهل بمفهومه فللخلاف فيه ، هل هو الاذكى والاكثر فطنة ، ام هو الاكثر مراودة للمسائل واستنباطاً لها ، ام الاكثر اطلاعاً بالأشباه والنظائر ام غير ذلك .

وأما عسر تعيينه فلأن الاعلم لا يشخصه إلا الفقيه المزاول لجميع العلماء أو الناظر في كتب جميعهم ، وكيف يتسنى مثل ذلك للناس .

(وفيه) أن الاعلم مفهومه العرفي غير مجهول ، والجهل في بعض الموارد لا يضر ، لوجود مثله في كل المفاهيم ، وإن كان قد يقال بأن الاحالة الى العرف احالة الى المجهول لكنه ليس بالمجهول الذي يسقط التكليف .

وأما العسر في تعيينه فحق لا مناص من الاعتراف به ويؤيد ذلك أن كل جماعة من الافاضل يعين مرجعاً ويقول انه أعلم مع العلم أن الكلام موجود فيه .

(وما قيل ايضاً) من أن العلم بالاعلم في الفقه كالعلم بالاعلم في الطب

والهندسة وسائر العلوم يحصل بالشياع ، والاختبار ونحوهما ، ويزيد في المقام بالثبوت بالبينة .

(فيه) إن كان المراد بالاعلم هو الاعلم على الاطلاق ـ كما هـو مفروض البحث ـ فتعيينه حتى في الاطباء وسائر العلوم أمر لا يـكاد يحصل إلا نادراً جداً لعدم الاطلاع الكافي لأحد على اطباء العالم كلهم بل وحتى على اطباء قطر واحد من الاقطار حتى يعرف الاعلم على الاطلاق من بينهم .

وإن كان المراد بالاعلم ، هـو الاعلم النسبي ، أي : الاعلم في علماء قم مثلاً ، أو الاعلم في علماء كربلاء ، أو الاعلم في علماء النجف، فهو وإن كان ميسوراً إلا أنه غير محل الكلام بل ربما يقال انه ايضاً في غاية الصعوبة ولذا نرى الاختلاف الكبير بين الافاضل في تعيين الاعلم في بلد واحد .

(وما قيل ثالثاً) من أن محل الكلام تميز الاعلم عن غير الاعلم في صورة العلم بالاختلاف في الفتوى .

فإن كان المقصود بالعلم العـلم التفصيلي فقط تم ولكن لا يلتزمه القائل بوجوب تقليد الاعلم .

وإن كان الاعم من الإجمالي ايضاً ، فهو موجود غالباً .

وأما الثاني : وهو لزوم العسر في مراجعة الاعلم (إما للمقلدين) فلعسر إلزام جميع الناس على مراجعـة انسان واحد (وأما المرجـع) نفسه فلعسر اجابته على مسائل جميع الناس.

(وفيه) عدم تماميته خصوصاً في مثل هـذه الأزمنة التي يمكن للمرجع طبع ملايين فتاواه ورسائله العملية خلال مدة قصيرة ويمكن للناس مراجعة تلك الرسائل .

اللهم إلا أن يقال ان المسائل الموجودة ليست إلا أقـل من عشر المسائل المبتلى بها الناس ولذا نرى ان الرسائل تنهال على المراجـــع سائلة عن مختلف المسائل والمرجع غالباً لا يتمكن من الاجابة عليها.

(الدليل الخامس) بناء العقلاء على الرجوع الى الفاضل والمفضول في كل العلوم والمهن ، كالطب، والهندسة، والصياغة ، والبناء ، والنجارة، ونحوها. ولولا ذلك لا نسد باب المفضول مع انا نرى بالوجـــدان المهندسين والاطباء والصاغة كلهم يزاولون اعمالهم بما فيهم - قطعاً - من الافضل والمفضول.

(وما قيل) من أن ذلك ليس لتجويز العقلاء الرجوع إلى المفضول مـع وجود الافضل مطلقاً ، وانمـا لموانـع عن الرجـوع الى الافضل من (عسر) التحقيق عنه ، أو فوات الغرض بالبحث عن الافضل فالمريض الخطر لو ابقى حتى يطمئن الانسان الى اعلم الاطباء ربما مـات أو اصيب بشر من مرضه ، أو عدم امكان الوصلة الى الاعلم بأن كان في بلد ناءٍ ، أو يحتـاج الى صرف مال كثير غير مقدور عليه ، أو نحو هذا.

وما قيل كذلك : من أن الرجوع الى المفضول انما هو مع اعتقاد المراجع افضليته ، أو في صورة عدم العلم باختلافه في النظر مع الافضل .

(ففيها) جميعاً أن العرف والعقلاء استقر بنائهم على الرجوع الى المفضول مع فقد كل هذه الفروض ، والعرف ببابك .

ولنضرب لذلك مثلاً لبيان عمل العرف والعقلاء : وهو أن الاطبـاء اليوم في كل بلد كثيرون ، ففي مدينة كربلاء المقدسة - اليوم - توجد عشرات الاطباء .

ولا شك أن بينهم اختلافاً في الانظار، ويعلم الناس غالباً بهذا الاختلاف لانهم في مرض واحد اذا رجعوا الى طبيبين اعطى كل واحـــد منهم غير دواء الآخر .

ولا شك انهم مختلفـون في الفضيلة ، فليسوا متساويين في العلم فمنهم من درس خمس سنـين في الطب ، ومنهم من درس أكثر ، ومنهم من له تجارب ثلاثين سنة ، ومنهم الاقل .

ولاشك كذلك من امكان الوصلة الى جميعهـم – لفرض وجـودهم في بلد واحد –

وليس التحقيق عنه عسراً لوجودهم في مكان واحد .

ومع كل ذلك لاتكاد تجد خمسة اشخاص يعرفون الاعلم بين هؤلاء الاطباء فلو سئلت الناس عن الاعلم لجهلوا غالباً . مع حرصهم الشديد على صحتهم ، وعلى عـلاج امراضهم ومرضـاهم . وحتى لو علموا بالافضل (أو أن الافضل مراجعته لا الواجب ، ولذا يراجعون غيره مع التمكن من الرجوع اليه .

اذن : فالظاهر أن العرف والعقلاء ليس بناؤهم على لزوم مراجعـة الاعلم في حوائجهم ، وفي اهمها بالذات عندهم وهي صحتهم الجسدية .

نعم : الذي لا ينكر هو حسنُ الرجوع الى الأفضل ، عنـد العرف والعقلاء ، لا لزومه .

(القول الثالث) التفصيل بـين العلم بمخالفة الفقيهين في الفتوى ، وبين غيره بوجوب تقليد الاعلم في الأول دون الثاني ، وعن بعضهم اضافـة (في المسائل المبتلى بها) اليه .

ذهب الى هذا القول بعض علماء العصر المراجع ، وعمـدة ما دفعهم الى هذا التفصيل هو قصور الادلة عن شمول الفتويين المتعارضتين، واضافة بعضهم (في المسائل المبتلى بها) قيد توضيحي على الظاهر بمعنى أن من لم يضف هـذا القيد ايضاً يقصد هـــذا المورد ، إذ لا معنى للقول بوجوب تقليد الاعلم مع مخالفته لغير الأعلم في المسائل التي ليست محل ابتلاء المقلد (إلا على القول) بوجوب تقليد الأعلم تعبداً . ولم اجد قائلاً به .

ووجه جواز العمل بقول الاعلم مع عدم شمول الأدلة للمتعارضين هو تحقق الاجماع على كفاية العمل بقوله .

(وفيه) أن المقدمة الأولى مخدوشة لما مر وسيأتي من أن الادلة لا قصور فيها عن شمول المتعارضين ، وسيأتي تفصيل أكثر لهذا البحث .

(القول الرابع) نفس التفصيل المذكور باضافة (وعدم موافقة فتوى غير الاعلم للاحتياط) أو اضافة (وعدم موافقة فتوى غير الاعلم لفتوى الاعلم من الاموات)وممن ذكر الاول الوالد وابن العم الميرزا عبد الهادي قدس سرهما وممن ذكر الثاني السيد الخونساري ومال أو قال بهما جمع آخر من المعاصرين وممن تقدمهم .

ووجه القولين ظاهر .

أما الأول: فلأنه بعد ثبوت جواز الاحتياط مطلقا لو كان فتوى المفضول موافقاً للاحتياط كان الاخذ بها اخذاً بالاحتياط فيجوز.

وأما الثاني : فلأن التقليد حجيته طريقية ، والعمل بقول الاعلم مسلم الكفاية ، لكن في الاعلم من الأموات له مانع وهو الإجماع على عدم جواز تقليد الميت ابتداءاً مطلقا ، فمع تعارض الاعلم وغيره في الفتوى ، وموافقة فتوى غير الاعلم لأعلم الأموات يتم في قول المفضول الحجية لموافقته لفتوى اعلم الاموات وعدم المانع وهو الموت .

(واورد) على الأول بأن هذا التزام بعدم جواز تقليد المفضول ، لأن الإحتياط باب آخر مقابل للتقليد، والاخراج من باب الى باب آخر لايكون تفصيلاً في المسئلة (نعم) هذه حيلة شرعية لتصحيح أخذ الحكم من المفضول، لا لتقليد المفضول (فهل) يصح اطلاق التقليد على أخذ العامي طريقة الاحتياط في المسئلة ممن ليس بمجتهد أصلاً ؟ وهل يعتبر الآخذ مقلداً للمأخوذ منه ؟

(واورد على الثاني) بأن هذا إن كان تقليداً للمفضول فلا يجوز بالفرض، وإن كان تقليداً للميت فلا يجوز للاجماع ، والمردد بينهما لا وجود خارجي له، فلا يصح جعله موضوعاً للحجية ، بالاضافة الى أنه ترديد بين امرين غير كافيين فكيف يتولد منهما امر كافي ؟

(وقد يجاب) عنه : بأن الادلة على عدم كفاية العمل بقول الميت والمفضول لا تأتي في هذا المورد ، لأن مقتضى طريقية التقليد عـدم تمشي أدلة المنع عن تقليد المفضول في مورد موافقته في الفتوى للافضل من الأموات.

وكذلك عمدة أدلة عدم كفاية تقليد الميت ابتداءاً هو الاجماع، وهو دليل لبي والمتيقن منه هو غير هذا المورد.فيبقى المورد تحت اطلاقات ادلة التقليد، وبناء العقلاء على رجوع الجاهل الى العالم ، وغيرهما .

من كل ما قدمناه ظهر عدم قيام دليل متين على وجـوب تقليد الاعلم ، فالفتوى بالوجوب مشكل جداً ، كما أن الفتوى بعدم الوجـوب رأساً خلاف الاحتياط من جهة ذهاب كثير من المعاصرين وممن تقدمهم إلى اشتراط الاعلمية حتى كانت شهرة قطعية . نعم الاحتياط في مقام الفتوى هـو تقييد وجوب تقليد الاعلم (بالاولى) ليكون احتياطاً استحبابياً ، لانه كما يلزم الاحتياط في المسئلة الفرعية ، يلزم الاحتياط في المسئلة الاصولية لكي لا تكون الفتوى مستندة إلى ما ليس دليلا شرعاً ، والله العاصم الهادي .

[ويجب الفحص عنه] وجوب الفحص عن الاعلم في مقام التقليد يختلف حكمه باختلاف الفتاوى في وجوب اصل تقليد الاعلم .

فالذي قال بوجوب تقليد الاعلم مطلقا مقتضى القاعدة ذهابه الى وجوب الفحص عنه ، وذلك لانه ممـــا لا يتم الواجب إلا به ، وإن كان الوجوب حينئذٍ عقليـاً لا شرعياً ولا يفرق في ذلك أن يكون وجـوب تقليد الاعلم

شرعياً مستنداً إلى الاخبار والاجماع ام كان وجوباً عقليـاً مستنداً إلى اصالة التعيين ونحوها.

وما ربما يقال من أن الشبهة في المقام موضوعية والاصل فيها عدم وجوب الفحص (يرد عليه)

اولاً : لا نسلم كون الاصل في الشبهات الموضوعية عدم وجوب الفحص وإن أدعي الاجماع عليه ، والمسئلة مورد آخر لمناقشة أطرافهـا وستأتي في غضون المباحث الآتية ان شاء الله تعالى .

وثانياً : على الفرض فالمورد من المستثنى ، وهو توقف الطاعة على الفحص اذ هو لو وجب تقليد الاعلم ، ولو لم يجب الفحص عنه كان معنى ذلك عـدم وجوب تقليد الاعلم اذ جل العوام ــ لولا كلهم ــ لا يعرفون وجود الاعلم ، فهذا نظير وجـوب الفحص عن الخمس والزكاة في المـال المشكوك تعلقهما به ونظير الفحص عن تحقق الاستطاعة لمن كان له استصحاب عدمهـا وشك في كفاية ماله لما يتحقق به الاستطاعة شرعاً ونحو ذلك .

ثم انه يلزم تشقيق اقسام وجوب الفحص وعدمه كما يلي :

فالمجتهدان إما يعلم تفصيلاً اختلافهما في الفتوى أو يعلم ذلك اجمالاً ، أو لا يعلم أصلاً ، أو يعلم عدم اختلافهما في الفتوى .

وعلى التقادير اما أن يعلم أعلمية أحدهما تفصيلاً ، أو إجمالاً ، أو يحتمل ذلك من دون علم اطلاقاً ، أو يعلم عدم الاعلمية بينهما.

فالشقوق الاولية ستة عشرة، ولكن لتداخل بعضها موضوعاً ، أو حكماً لا نطول المقام بذكر الشقوق كلها وانما نذكر الشقوق التي قيـل أو يحتمل اختلاف الأنظار من اجلها .

١ ــ فإن علم عدم اختلاف المجتهدين في الفتوى بالنسبة للمسائل التي هي

محل الابتلاء فالظاهر عدم وجوب الفحص عن الاعلم،بل عدم وجوب تقليده في الصور الاربع كلها سواء علم بالاعلم تفصيلاً ، أو اجمالاً ، أو احتمالاً ، أو علم بعدم الاعلمية بينهما (ووجهه) أن التقليد لما كان طريقياً كان المطلوب فيه درك الواقع ، وما دام المجتهدان متفقين في الفتوى فالواقع منكشف للمقلد ، وسلوك الطريق – على الطريقية – لا مصلحة زائدة فيه (بل) قد سبق وأن قلنا بعدم وجود الدليل على تعيين المقلد – بالفتح – لا تفصيلاً ولا حتى اجمالاً لقضاء الطريقية نفسها .

نعم اصل الاستناد لازم ، ولا يكفي مجرد مطابقة عمله خارجاً للفتويين مع جهله بالمطابقة وعدمها ، لانه لو خالفت الحجة الواقع لم يكن المكلف معذوراً ، لانه لا اتى بالواقع فيسقط عنه ، ولا اتبع حجة ظاهرية حتى يكون معذوراً (اللهم) فيما كان عمله موافقاً للاحتياط فانه يعذر سواء استند في عمله إلى حجة ظاهرية اولا .

(لكن ربما يقال بلزوم الاستناد الى مجتهد معين ، وكذلك يقال بلزوم تقليد الاعلم تعبداً، احتياطاً او فتوى استناداً الى بعض ادلته (فعليه) يجب تقليد الاعلم منهما بمعنى عقد القلب على متابعة الاعلم وتطبيق اعماله وفق فتاوى الاعلم – وإن لم يكن لهذا التقييد اثر عملي خارجي (لكن) في المبنى اشكال ويتبعه الاشكال في البناء ايضاً وقد ظهر وجه الاشكال من بعض ما قدمنا وسيأتي .

٢ – وإن علم المقلد تفصيلاً باختلاف المجتهدين في الفتوى بالنسبة لمسائل محل الابتلاء ، فهذا لشق له اربع صور .

الصورة الاولى: أن يعلم المقلد بتساويهما في الفضيلة والظاهر جواز تقليد أيهما شاء للاجماع المدعى على جواز العمل بفتوى كل واحد منهما حينئذ ، ولما احتملناه

بل قويناه من شمول الادلة لموارد التعارض ايضاً (وقد) اشكل في ذلك بعض المراجع المعاصرين فاوجب على المقلد حينئذٍ الاحتياط بين الفتويين ، لعدم تمامية الاجماع عنده اولاً ، ولعدم شمول الأدلة لموارد التعارض ثانياً ، فيبقى هذا التخيير بلا دليل على البرائة والاحتياط صحيح مطلقا ، فيجب عليه الاحتياط .

(وفيه) ما اوردناه عليه في بعض المباحث السابقة وسيأتي في المسئلة الآتية انشاء الله تعالى .

الصورة الثانية : أن يعلم المقلد تفصيلاً اعلمية أحدهما،وهذه هي الصورة المسلّم تقليد الاعلم فيها عند القائلين بوجوب تقليد الاعلم مطلقا ، وقد مر البحث عنه مفصلاً .

الصورة الثالثة : ان يعلم المقلد اجمالاً اعلمية احدهما دون يقين ، بأن أن هذين المجتهدين المختلفين في الفتوى أحدهما أعلم من الآخر ، ولكن لايعلم الاعلم بالتفصيل هل هو هذا أو ذاك .

ففي هذه الصورة إن لم يكن العلم الاجمالي منجزاً بأن كان الاختلاف في المسائل غير الالزامية كالمستحبات والمكروهات والمباحات ، أو في المسائل التي ليست محلا لابتلاء هذا المقلد ، أو كون اطراف العلم غير محصورة ، أو محصورة منحلة فلا يجب تقليد الاعلم بناءاً على الطريقية وعليه فلا يجب الفحص عنه ، وأما إن قيل بالتعبدية في وجوب تقليد الاعلم جاء احتمال وجوب تقليده معيناً ويتبعه وجوب الفحص عنه .

وإن كان العلم الاجمالي منجزاً بالعلم بأن اختلافهما في المسائل التي هي محل الابتلاء ، من الالزاميات ، وكانت الاطراف محصورة غير منحلة،فمقتضى القاعده فيها وجوب تقليد الاعلم ، لأن العلم الاجمالي منجز كالتفصيلي على

المشهور (نعم) إن استشكل في وجوب اصل العمل بالعلم الاجمالي كان هذا من فروعه ايضاً ، وبحث هذا الموضوع مفصلاً موكول الى الاصول .

وإذا وجب تقليد الأعلم وجب الفحص عنه حينئذٍ .

الصورة الرابعة : أن يحتمل المقلد اعلمية احدهما ، ولا يعلم بها لا اجمالاً ولا تفصيلاً فالظاهر وجوب الفحص عن الأعلم حينئذٍ ـ بناءاً على وجوب تقليده ـ لتوقف الواجب عليه .

٣ ـ وإن علم المقلد اجمالاً باختلاف المجتهدين في الفتوى ، ولكن هل هذا الاختلاف في المسائل التي هي محل الابتلاء ، ام في غيرها ، هل اطراف الخلاف محصورة ام غير محصورة هل الخلاف في الالزاميات ام في غيرها،وذلك ما لا يعلم به المقلد تفصيلاً.

ففي هذا الشق يجب الفحص حتى يظهر له أحد امرين (إما) أن الخلاف معين ، ومحل ابتلاء ، وفي الالزاميات ونحو ذلك فيلحق هذا الشق بصورة الاربع بالشق الثاني ، (وأما) أن الخلاف في غيرها فيلحق بالشيء الأول .

٤ ـ أن يحتمل المقلد اختلافهما في الفتوى ـ دون علم لا تفصيلي ولا اجمالي بذلك ـ فإن قلنا بأن ادلة الحجية لا تشمل المختلفين ثبوتاً ـ كما قال به بعض المراجع المعاصرين ومال اليه آخرون ـ فالظاهر وجوب الفحص عن الاختلاف لعدم العلم بحجية كليهما ، والشك في الحجية مجرى لعدم الحجية .

وإن قلنا بأن الاختلاف مانع عن نفوذ مقتضى الحجية ـ كما قال به بعض آخر من المعاصرين ومال اليه آخرون ـ بانه مثلاً (فللعوام أن يقلدوه) يشمل جميع الفقهاء العدول ، فإن ظهر اختلاف اثنين منهم في الفتوى كان هذا الظهور مانعاً عن امكان الأخذ بالدليل (فمقتضى) القاعدة عدم لزوم الفحص عن الاختلاف .

ويؤخذ حكم الصور الاربع لهذا الشق من ما اسلفنا ، وهي ما علم الاعلم تفصيلاً ، أو اجمالاً ،أو احتمالاً ،أو علم التساوي في الفضيلة فلا نعيد.

وظهر من ما ذكرنا أن وجوب الفحص ليس لازماً مطلقاً ، أو انه مطلقا ليس لازماً .

والذي لا يوجب تقليد الاعلم مطلقا ،ولا يرى الاختلاف مانعاً عن شمول الأدلة للاطراف ، فمقلدوه في فسحة كبيرة مقتبسة من الشريعة السمحاء ، خصوصاً في مثل هذه الأيام التي كثر فيها الاختلاف في الفتاوى والله سبحانه العالم .

بقى شيء : وهو كم يكون مقدار الفحص ؟

(الظاهر) كفاية حصول الاطمينان بأحد الطرفين ، وعدم كفاية مطلق الظن لأن الظن لا يغني عن الحق شيئاً ، والأصل عدم حجيته إلا ما خرج وليس المقام منه ، ولأن العلم الفلسفي غير لازم ، لصدق وجود الاختلاف ، أو عدم الاختلاف مع الاطمينان إلى أحد الطرفين .

ثم إن مقدار حصول الاطمينان لاحد شرعي له ،ولا عرفي ايضاً ،ولاعقلي ، لإختلاف الأذهان فراغاً وانشغالاً بالشبهات ، واختلاف الأفراد في سرعة الاطمينان وبطئه ، وغير ذلك مما يوجب اختلاف الناس في حصول الاطمينان وعدمه.

وذلك لصدق عناوين (الاختلاف) (الاعلمية) وعدمها ونحو ذلك بالاطمينان اليها .

[مسئلة ـ ١٣ ـ إذا كان هناك مجتهدان متساويان في الفضيلة يتخير بينهما] في تقليد ايهما شاء .

للمسئلة صورتان :

الصورة الاولى : ما اذا كانت فتاراهما متفقة ، ولا اشكال كما لا خلاف

في التخيير بين تقليد ايهما شاء ، ومعنى التخيير في صورة الاتفاق هو جـواز الاستناد في مقام العمل الى هذا أو الى هذا ، لأنه لا معنى للتخيير في العمل لوحدة الفتويين إلا هذا (ولذا) حمل بعض على المسامحة التعبـير بالتخيير في صورة الاتفاق على القول المعروف بين المعاصرين من أن التقليد هـو العمل ، إذ حقيقة ليس تخييراً في العمل،وانما هو تخيير في الاستناد (نعم) على القول بأن التقليد هو الالتزام يصح التعبير حقيقة، فيكون مخيراً بين الالتزام بفتوى هذا وبين الإلتزام بفتوى ذاك .

الصورة الثانية : ما إذا كانت فتاواهم مختلفة فبين قائـل بالتخيير مطلقا وهو المشهور المدعى عليه التسالم،وبين قائل بوجوب الإحتياط وهو قول بعض المعاصرين ، وبين محتاط في المسئلة .

قال في تهذيب الأصول : « ومقتضى القـاعدة تساقطها والرجوع الى الاحتياط،أو الرجوع الى القواعد الاخر لو اخل الاحتياط بالنظام أو اوجب العسر والحرج ، غير أن المتسالم عند الأصحاب هـو التخيير بينها (نعم) يظهر من شيخنا العلامة ــ أعلى الله مقامه ــ كون التخيير مقتضى الأدلة وان أدلة حجية رأي الفقهاء تشمل حال التعارض وغيره » .

وقال الأخ الأكبر في (الفقه) : « أما على مسلكنا فلما تقـدم من شمول الأدلة حتى مورد الإختلاف، وأما على مسلك القوم فللاجماع على عدم وجوب الإحتياط،والضرورة على عدم الاهمال المكلف حينئذٍ كالبهائم فيتخير عقلاً » .

اقول : هل تعارض الفتويين من تعـارض الحجتين ، ام من اشتباه الحجة باللاحجة ؟

قد يقال : بان تعارض الفتويين من الثاني بناءاً على التخطئة ، لأن الحـكم الشرعي واحد ، فاذا صار حكمين كان أحدهما لا محالة غير حجة .

(لكنه) يقال : بأن الحجة غير الحكم الواقعي ، والذي ينفيه مذهب المخطئة هو تعارض حكمين كلاهما واقعيان ، والذي هو معرض البحث هو تعارض حكمين قامت الحجة على كل واحد منهما ، أو بتعبير آخر :هو تعارض حكمين ظاهرين ، أو تعارض التنجيز والاعذار (اذن) فلا ينافي التخطئة مع القول بكون تعارض الفتويين من تعارض الحجتين .

فإن كان تعارض الفتويين من تعارض الحجتين أي تزاحمهما في مقام الثبوت فينبغي عدم الاشكال في أن الاصل فيه ليس التساقط ولا الاحتياط لأن المفروض حجية كل واحدة منهما ، ومعه لا تتساقطان لقضاء الحجية ، ولايجب الاحتياط لجواز الاكتفاء بكل واحدة .

وإن كان تعارض الفتويين من اشتباه الحجة بلاحجة ــ كما هو مذهب جمع من المعاصرين المراجع وغيرهم ــ كان مقتضى الاصل العقلي الاولي هو الاحتياط مع اجتماع شروطه العقلية والنقلية لا لتساقطهما لعدم ثبوت بناء من العقلاء على سقوط الطريقية في كلا الطريقين إذا علم أن أحدهما موصل والاخر غير موصل ، بل ظهور استقرار بنائهم على سلوك أحد الطريقين حينئذٍ (ولكن) لأن الاشتغال ليقيني يستدعي البرائة اليقينية .

وأما مقتضى الادلة الشرعية فهو التخيير للأمور التالية :

أحدها : للتسالم والاجماع المدعيين الذين عرفتهما في كلامي (تهذيب الاصول) و (الفقه) ولم يعلق على التخيير في المتن هنا ممن يحضرني فتاواهم من مراجع العصر إلا أحد المراجع المعاصرين حيث اوجب الاحتياط مع المخالفة حتى في صورة اورعية احدهما .

وهذا الاجماع وإن كان مخدوشاً (صغرى) بالمخالفة ، أو باحتمال المخالفة لو لم نعبىء بمخالفة البعض اليوم لسبق تحقق الاجماع عليها (وكبرى) لاحتمال الاستناد فيه إلى بعض الوجوه التي نذكرها.

لكنه يدل على شهرة عظيمة في المسئلة ، بل على (اللا خلاف) في الجملة وهي أو هو إن لم يكن حجة شرعية مستقلة لكنهما يوجبان بعض الاطمينان في مقام العمل كما لا يخفى .

ثانيها : شمول ادلة التقليد لمورد تعارض الفقيهين واختلافهما في الفتوى — وفاقاً لبعض المعاصرين ومن تقدمهم — .

فقوله عليه‌السلام (من كان من الفقهاء) يشمل بعمومه صورة التعارض كما يشمل صورة التوافق وقوله عليه‌السلام (انظروا إلى رجل منكم) يشمل باطلاقه المتعارضين وقوله عليه‌السلام (فارجعوا فيها إلى رواة احاديثنا) يشملها ايضاً . وهكذا غيرها من العمومات والاطلاقات .

(والقول) بأن روايات التقليد لا اطلاق لها (اولاً) أصلاً فهي واردة مورد بيان اصل مشروعيته أو وجوب التقليد من دون كونها في مقام بيان الخصوصيات الاخر . (وثانياً) إنها لا تشمل حال التعارض بالخصوص على فرض تحقق الاطلاق فيها — شأنها شأن سائر المطلقات التي لا تشمل حال تعارض مصاديقها — وذلك للتكاذب الموجب للاطمينان إلى عدم كون المتكلم في مقام البيان من هذه الجهة (غير سديد) وإن اشتهر الذهاب اليه من الكثير أو المعظم في العصور المتأخرة إلى هذا اليوم وذلك :

اولاً : لتحقق الاطلاق ، وجواز الاستناد اليه والاحتجاج به بمجرد كون اللفظ صالحاً للانطباق على أفراد متعددة (نعم) لو تحقق موضوع الانصراف كان ذلك خدشاً في الاطلاق موضوعاً لا حكماً ، ويلحق بالانصراف بل من بعض اقسامه ما اذا علم عدم كون المتكلم في مقام بيان هذه الجهة بالذات.

أما احراز كون المتكلم في مقام بيان هذه الجهة وتلك الجهة لتحقق الاطلاق موضوعاً — كما قيل — أو لتحققه حكماً كما ذهب اليه آخرون فلا .

ومراجعة العرف ، وكيفية استدلالاتهم واحتجاجاتهم كفيل باثبات ذلك وخذ لذلك مثلاً : لو قال المولى لعبده خذ ابني هذا الى الطبيب. فأخذ العبد الابن وحمله الى الطبيب وفي الطريق رأى العبد ضيفاً جائياً الى دار المولى هل عليه أن يرجع مع الضيف ولا يوصل الابن الى الطبيب بعذر أن المولى حين قال (خذه الى الطبيب) لم يكن في مقام بيان انه حتى إذا رأيت ضيفاً جائياً الينا ،وهل إذا ترك العبد الضيف واستمر في الذهاب بالابن الى الطبيب يكون للمولى حق العتاب بحجة أن كلامي لم يكن له اطلاق من هذه الجهة ؟ وهل إذا عاتب المولى عبده لذلك تكون الحجة على العبد، ام العكس تكون الحجة للعبد في أن يقول المولى كلامك كان مطلقاً ولم تقيده بهذا القيد ؟

هذا مثال للاطلاق الاحوالي ، وهكذا يكون الاطلاق الافرادي بل هو أولى من الاطلاق الاحوالي كما لا يخفى .

وثانياً : لشمول الاطلاق حال التعارض ايضاً ، فالاطلاق شيء عائد إلى دلالة اللفظ ، والتعارض امر خارجي ، فأي دخل للأمر الخارجي في دلالة اللفظ ، خصوصاً إذا كان التعارض متأخراً زماناً عن تحقق الاطلاق فتدبر .

اضف إلى ذلك أن التكاذب إنما هو بين فردي الاطلاق ، لا في الاطلاق نفسه ، ولا في شموله لهما ، فالاطلاق ، والتكاذب لكل منهما موضوع غير موضوع الاخر فاي دخل لأحدهما في الاخر .

فهل قوله عليه‌السلام (ليس موت المؤمن اشد فرحاً لا بليس من موت فقيه) لا يشمل الفقيهين المتعارضين في الفتوى ؟

وقوله عليه‌السلام (لا بد للعاقل من فقيه يرشده، وسفيه يعضده) فهل الفقيه والسفيه لا يشملان المتعارضين منهما.

وهكذا لو قال المولى لعبده جئني بطبيب ، فرأى طبيبين مختلفين في الطبابة ايرى العبد قول المولى غير شامل لهما ، فلا يأخذ طبيباً للمولى ، ايحق

ذلك للعبد ، ثم لو فعل ذلك ألا يحق للمولى عتابه ، ثم لو عاتب المولى هل يكون للعبد (عرفاً) الاعتذار باختلاف الطبيبين .

وهكذا خذ من العرف امثلة كثيرة ترى أن العرف لايرون اختلاف افراد المطلق خدشاً في الاطلاق والشمول إلا إذا بلغ ذلك حد الانصراف العرفي.

اذن : فلم يظهر لنا مانع عن شمول ادلة التقليد لكلا الفقيهين — وإن كانا متعارضين في الفتوى — فيتخير المقلد بين تقليد هذا ، وبين تقليد ذاك .

وفي المقام كلام نقله (تهذيب الاصول) عن شيخه العلامة — اعلى الله مقامه — وهو الفرق بين حجية فتوى الفقيه فانها تشمل حال التعارض، وبين حجية الاخبار فانها لا تشمل حال التعارض ، لا بأس بايراده (وحاصله) أن الحجية موضوعة لخبر الثقة على نحو الوجود الساري والعام الاستغراقي ، لانه لامعنى لحجية خبر الثقة على نحو صرف الوجود ، فالغرض قائم على حجية عموم اخبار الثقات بما هو عموم لا بواجد منها على نحو مجرد الوجود، او على نحو القضية المهملة (وعليه) فلا يمكن جعل الحجة التعيينية في المتعارضين كما لا يمكن جعل الحجية التعيينية في غير موارد التعارض والتخييرية فيها بدليل واحد فلا مناص عن انكار الاطلاق .

وهذا بخلاف الحجية الموضوعة لفتوى الفقيه فانها على نحو صرف الوجود والقضية المهملة ، لأن الغرض يفي به فتاوى فقيه واحد ، ولا معنى لجعل الحجية التعيينية لفتاوى عامة الفقهاء على نحو الطبيعة السارية بأن يكون المكلف ملزماً بتحصيل فتاوى جميع الفقهاء في كل واقعة واقعة ، بل يتم بالرجوع الى فقيه واحد في عامة ما يحتاج اليه (فاذا) كان المأمور به هو صرف الوجود فلا اشكال في شمول اطلاق جعل الحجية لحال التعارض وغيره، فاذا أخذ برأي واحد من الفقهاء فقد اطاع وامتثل. انتهى مقتضباً .

واورد عليه في (تهذيب الأصول) بأن هذا الفرق مبني على وجود اطلاق في البين وليس فليس .

اقول : هذا الفرق بين حجية فتوى الفقيه ، وبين خبر الثقة ليس فرقاً بينهما في مقام جعل الشارع ، فالجعل في كليهما ـ عرفاً ـ بنحو واحد ، ولا يكاد العرف يجد الفرق في جعل الحجية بين (صدق العادل) وبين (فاصمدا في دينكما على كل مسن في حبنا) فلو القى هذان الكلامان على العرف وجد أن الشارع جعل الحجية لقول العادل، ولرأي كل مسن في حبنا.

غير أن الواقع الخارجي يختلف بالنسبة اليهما ،من حيث إن الفقيه الواحد يمكن الاستغناء به وحده،دون الراوي الواحد فلا يمكن الاستغناء به وحده. (ولذا) يرد النقض في ذلك بمثل الفقيه المتجزي حيث إنه يقال فيه بمثل ما يقال في الراوي لعدم الاكتفاء به وحده، وكذلك يرد النقض بمثل الراوي الذى روى كل المسائل المحتاج اليها ـ لو فرض وجود مثل ذلك ـ فانه يقال فيه بمثل ما قيل في الفقيه للاكتفاء به .

فاختلاف الواقع الخارجي (للفقيه) و (للراوي) لا يوجب اختلاف جعل الحجية ما دام نفس الجعل فيهما على نسق واحد .

وأما الايراد بكون هذا الفرق مبنياً على تحقق الإطلاق (ففيه) .

اولاً : على فرض الاطلاق ايضاً لا يتم هذا الفرق ، لأنه لو فرضنا وجود الاطلاق فيهما فلا يكون ذلك مصححاً للفرق في جعل الحجية الذي هو على نحو واحد فيهما .

وثانياً : قد قدمنا مراراً وجود الاطلاق في البابين ، والعرف ببابك.

(ثالثها) ـ أي ثالث الأمور الشرعية التي دلت على التخيير بين قولي الفقيهين المتعارضين ـ لبعض الأخبار العلاجية الحاكمة بالتخيير في باب الروايات الشاملة لاختلاف الفقيهين . مثل (بايهما اخذتم من باب التسليم وسعكم) ونحوه.

بتقريب أن الحكم هنا يشمل اختلاف الفقيهين ايضاً (إما) لأن اختلافهما

كلا أو جلا مبني على اختلاف الأخبار، فيكون اختلاف الفقيهين من اختلاف الأخبار حقيقة — كما هو الغالب — (وإما) لفهم عدم الخصوصية في ذلك، فلو القى مثل هذا الحديث على العرف ، ثم عرف العرف بأن الأخبار لوجود العلاجات فيها تحتاج الى استنباطات الفقهاء ، ثم رأى العرف اختلاف فقيهين في مسئلة،لا يرى في العمل بالأخبار العلاجية فيها كونه خروجاً من موضوع إلى موضوع آخر (ويؤيد) ذلك كلمة (من باب التسليم) فانه يستشعر منها العلية،بأن علة السعة في الأخذ بايهما كان انما هي كون ذلك من باب التسليم، الجامع بين الأخبار ، وفتاوى الفقهاء .

واورد عليه في تهذيب الاصول بايرادات ثلاثة :

الايراد الأول : منع فهم عدم الخصوصية ، لمنع كون اختلاف الفقيهين مستنداً الى اختلاف الحديثين ، بل لاختلافها علل شتى ، مع تحقق الفرق الواضح بين اختلاف الأخبار واختلاف الآراء .

(وفيه) ما عرفت من فهم العرف ذلك ، وأن اختلاف الفقيهين دائماً — أو غالباً — يكون لاختلاف الخبرين ، غاية ما هنالك قد يكون اختلافهما لاختلاف خبرين خاصين ، وقد يكون لاختلاف خبرين عامين ، وقد يكون لاختلاف نظرهما في اندراج الموضوع تحت هذا الخبر ، أو ذاك الذي يشمله عرفاً اختلاف الحديثين .

الايراد الثاني : انه لو صح العمل باخبار التخيير في المقام ، لزم العمل باخبار المرجحات فيرجح بما ذكر في الروايات من الوجوه المرجحة مع انه لم يقل به أحد .

(وفيه) اولاً : بعض المرجحات المذكورة في الأخبار العلاجية تخص

الاخبار نفسها مثل (اصدقهما) فبقرينة الحكم والموضوع تختص الأصدقية بمجال نقل الخبر ولا تنسحب إلى حال الفتوى والاستنباط .

وثانياً : المرجحات المذكورة بناء جمع من المتأخرين على استحبابها ، لا وجوبها ، ونعقل باستحبابها في المقام ، ولا اشك في انها مرجحات مفضلة وإن لم تكن واجبة .

وثالثاً : الجمع بين الاخبار العلاجية وبين اخبار حجية فتوى الفقيه يعطي اقدمية الثاني في العمل (عرفاً) وإن كانت الصناعة تقتضي تقييد المطلقات الثانية بقيود الاولى ولكن الجمع العرفي دائماً مقدم على الجموع الصناعية .

ورابعاً: ليكن الاجماع على عدم انسحاب المرجحات في باب الفتوى دليلاً على اختصاص الباب بذلك ، للاجماع ، لا دليلاً على كونه باباً برأسه غير ذاك الباب . فليكن ذلك من باب تفريق المتفق لأجل دليل شرعي ، لا من باب تفريق المختلف.

الايراد الثالث : انا لم نجد رواية واحدة حائزة شرائط الحجية دالة على التخيير وأن ما ادعاه الشيخ الانصاري (قده) من تواتر اخبار التخيير أو استفاضة غير صحيح .

(وفيه) انه ثبت في الاصول ذلك فلا نطيل اكثر من هذا.

(أما) القائل بوجوب الاحتياط في المجتهدين المختلفين في الفتوى المتساوين في الفضيلة فذهب الى ذلك : لعدم شمول ادلة التقليد حال التعارض ، وكون الاحتياط مقتضى الأصل في اشتباه الحجة بلا حجة ، والتساقط للدليلين المتعارضين مما ظهر لك عدم استقامتها من مطاوي ما بحثناه.

(وأما) الذي احتاط في المسئلة فهو لعمومات ادلة الاحتياط، او احتمال حجية ادلته احتمالاً غير ملزم.

ولا شك أن الاحتياط حسن ، ولكن بشرط أن لايعارضها احتياط اخرى ، ومنها بل أهمها الاحتياط في مقام الفتوى ، خصوصاً في مثل هذه المسئلة التي رأينا وقوع بعض المتدينين في الحرج والشدة نتيجة للعمل بهذا الاحتياط .

هذا كله فيما إذا كان المجتهدان متساويين في الورع ايضاً ، أما إذا كانا مختلفين في الورع فكان احدهما اورع من الاخر بعد فرض تساويهما في الفضيلة فصاحب العروة وبعض آخر ذهبوا إلى تعيينه للتقليد فقد قال .

[إلا إذا كان احدهما اورع فيختار الاورع]

ومقتضى هذه العبارة لزوم اختياره ، وعدم كفاية اختيار غيره .

وذهب جمع آخرون من المراجع المعاصرين ومن تقدمهم على عدم الدليل على لزوم تقليد الأورع دون الورع .

استدل لذلك بأمور كلها قابلة للمناقشة :

الاول : الاجماع المنقول حكايته عن الشيخ عن المحقق الثاني، والشهرة التي استظهرها الشيخ، وحكاية القول به عن (النهاية) و (التهذيب) و (الذكرى) و (الدروس) و (الجعفرية) و (المقاصد العلية) و (المسالك) و (التمهيد) و (شرح الزبدة) وقواه الشيخ الانصاري (قده) وكثير من المراجع المعاصرين ومن تقدمهم .

(وفيه) ان الذي يكون دليلا هو الاجماع،وهو في المقام مخدوش صغرى وكبرى كما لا يخفى .

الثاني : اصالة التعيين عند الدوران بين التخيير والتعيين .

(وفيه) اولاً : ان الاصل العقلي وإن كان ذلك إلا أن الأصل الشرعي

القاضي برفع ما لا يعلمون حاكم عليه ، ولزوم تقديم الأورع في باب التقليد امر غير معلوم فهو مرفوع.

وثانياً : اطلاقات ادلة التقليد تنفى الأصل المذكور ، خصوصاً والمقام مما لا يخلو عن الورع والأورع ، وعدم التفات الناس إلى مثله ، ومع ذلك لم يفصل في الحكم في روايات الباب وهذا بنفسه قرينة على عدم اشتراطه .

وأجاب (فقه الشيعة) عن الأصل بانه فرع ثبوت التخيير ولا تخيير في تعارض الفتويين بل اللازم الاحتياط لتساقط الفتويين بالمعارضة .

(وفيه) ما سبق من التخيير في المقام :

وأجاب المحقق الاصفهاني(قده): بالفرق بين ما هو ملاك الحجية (كالعلم) وبين ما هو شرط الحجية (كالعدالة) بجريان اصل التعيين في الأول دون الثاني لجريان اقوائية الحجة في الأول دون الثاني .

والأورعية من قبيل الثاني ، لانها ليست موجبة لاقوائية ملاك الحجية ، وانما هي من شرائط الحجة، فلا يجري اصل التعيين بالنسبة اليه،وإذ لا دليل على التعيين يكون التخيير محكماً.

(واجيب عنه) بأن الفرق لا دليل عليه ، فملاك الحجية ، وشرط الملاك كلاهما يجتمعان في أن الناقد لأحدهما مشكوك الحجية،فلا علم بالبرائة إلا مع الاحتياط بمتابعة مقطوع الحجية ، سواء كان القطع بالحجية من الموافقة لقوة الملاك ، أو لما هو شرطه ولو في حال دون حال ـ كحال المعارضة مثلاً ـ فالفرق غير فارق .

(الثالث) ايجاب الأخذ (بالأورع) في المقبولة عند تعارض الخبرين بضميمة عدم فهم الخصوصية فيه إذ الظاهر كونه من مرجحات النظر ولا خصوصية فيه لباب الحكم وتعارض الخبرين .

(واجيب عنه) – مضافاً إلى الاشكال في لزوم تقديم الاورع في الخبرين المتعارضين ايضاً لحمل أخبار التراجيح على الاستحباب من جهة كثرة الخلاف والتقديم والتأخير في الأوصاف المذكورة للتراجيح في الاخبار–:

اولاً : لا دليل على كون الاورعية من مرجحات النظر ، بل الأنسب بالسياق ، والانسب بالذهن كونها من مرجحات السند .

وثانياً : انه من امراء حكم من موضوع إلى موضوع آخر غير معلوم جريان الحكم فيه ، بدليل أن احداً لم يلتزم بوحدة البابين ، وجريان كل احكام احدهما على الآخر .

وثالثاً : بأن المقبولة دلت على تقديم الأورع عند الحكم بالخلاف ولا تدل على تقديمه بمجرد الاختلاف في الفتوى دون الحكم بها ، مع أن الحكم غير الفتوى – كما قيل – وإن لم نتحققه .

الرابع : ما روى مرسلاً (لا يحل الفتيا إلا لمن كان اتبع أهل زمانه لرسول الله (ص) .

(واجيب عنه) :

تارة بالارسال ، واخرى بأنها اشترطت الاورعية في اصل التقليد لا في مورد التعارض ، ولم يقل به أحد .

وثالثة : بما روى من امر الامام عليه‌السلام لبعض اصحابه بقوله (اجلس في المسجد وافت الناس) مع انه لم يكن اتبع اهل زمانه لرسول الله (ص) بالضرورة ، لأن الامام عليه‌السلام هو الاتبع من غيره .

ورابعة : بأن الظاهر من سياق الرواية كونها مسوقاً للطعن على العامة وانها في مقام الامامة كما لا يخفى ذلك على من لاحظ اساليب كلمات الأئمة الطاهرين عليهم السلام .

وخامسة : بانها لا تصلح مقيداً لاطلاقات وعمومات التقليد الخالية عنها مع كون بعضها في مقام البيان ، وكون الشرط مما يخفى على الناس ، فلو كان لبان .

(وما قيل) في جبر ارسال الحديث بعمل الاصحاب (فيه) أن المعروف بين القوم أن مجرد تطابق الفتاوى مع خبر ضعيف لا يوجب جبره ، وانما الموجب للجبر هو استناد اصحاب الفتاوى اليه ، وذلك في المقام غير معلوم، مضافاً إلى أنه يصح في ما كان عمل المشهور بالحديث ولم يثبت ذلك في المقام.

(الخامس) : أن الأورعية ربما تزيد شدة الوثاقة به لشدة ورعه وبذل جهده .

(وفيه) إن أوجب ذلك الأعلمية كان داخلاً في ذاك الباب،وإلا فلادليل عليه إلا مسئلة الدوران بين التعيين والتخيير الذي اسلفنا ما فيها .

مضافاً إلى انه لا كلية لهذا ، إذ قد تطابق فتاوى غير الأورع مع الأورع من الاموات ، أو للاعلم ، أو نحوهما فيكون من باب الدوران بين التعيين وتعيين آخره لا بين التعيين والتخيير .

(والسادس) بأقربية فتوى الاورع إلى الواقع .

(وفيه) نظر كبرى وصغرى كما لا يخفى،وقد مر نظيره في مسئلة تقليد الاعلم .

(السابع) أن احتمال خصوصية في الدليل اللبي يوجب اعتبار تلك الخصوصية لكون الواجد لتلك الخصوصية هو القدر المتيقن ، والمقام من هذا القبيل فعمدة دليل باب التقليد لبي وهو السيرة وبناء العقلاء ،فاحتمال اشتراط الاورعية فيه موجب للزوم اعتباره لكونه المتيقن من السيرة وبناء العقلاء.

(وفيه) ما سبق من أن اطلاقات التقليد غير قاصرة عن الشمول للورع

(مع) انه قد تكون فتوى الورع مطابقة لفتوى ميت اورع من الاورع الحي، بل يكون ذلك كثيراً ، بل العلم الاجمالي بذلك قائم غالباً ،ومعه لايتم اعتبار خصوصية الاورعية في الحي لتقديم فتواه ، فلا تكون فتواه هـو المتيقن من الدليل اللبي .

(ثم) إن الاورع المبحوث عنه انما هو الاورعية في مقام الفتوى ، أمـا الاورعية في مقام العمل فلا دليل عليه – كما قيل – وإن كان الظاهر تلازمهما من الجانبين غالباً،فالاورعية وصف نفسي إذا وجدت سرت في الفتوى والعمل معاً ، وإن لم توجد لم توجد فيهما معاً ، كالعدالة التي ان وجـــدت سرت في الفتوى والعمل معاً ، وإن لم توجد لم توجد في كليهما معاً .

هذا تمام الكلام في مسئلة تقديم الاورع إذا كانا متساويين من سائر الجهات.

(وإن) كان أحد المجتهدين أورع والاخر أعلم قال في المستمسك (قـدم الافضل لما عرفت من بناء العقلاء على تعينه) .

(لكن) الظاهر أنه إن كان من العقلاء بناء على تعين الرجوع إلى الاعـلم وجوباً فانما هو فيما كانا متساويين من جميع الجهات الاخر ، أما إذا كانت في احدهما فضيلة ، وفي الاخـر اخرى فلا دليل على لزوم بنائهم على تقـدم ايهما دون الاخر .

(نعم) إن قلنا بان تقليد الاعلم واجب للاقربية إلى الواقع ربمـا يقال بتمام ذلك حتى فيما نحن فيه (لكن) قد مرت الخـدشة في الاقربية صغرى وكبرى .

كما انه قد يقال : بعـدم تمامية تقديم الافضل على الاورع مطلقا ، للعـلم الاجمالي ـ غالباً إن لم يكن دائمـــاً ـ على موافقة فتوى الورع للافضل من الاموات، أو ممن لا يجوز تقليده لموانع اخرى ، وهذا يمنع ثبوت بناء العقلاء في المقام ، وحصول الاقربية إلى الواقع ، واصالة التعيين ، ونحوها .

[مسئلة ـ ١٤ ـ إذا لم يكن للاعلم فتوى في مسئلة من المسائل يجوز في تلك المسئلة الاخذ من غير الاعلم] مع اشتراط كون غير الاعلم اعلم من الباقين [وإن امكن الاحتياط] فانه لا يجب .

أما عدم وجوب الاحتياط فلما مر من عدم وجوب الاحتياط على العامي وكفاية رجوعه إلى العالم بالاجماع ، وغيره .

وأما جواز الرجوع إلى غيره فلشمول الادلة له من دون معارض ، لأن المعارض كان منحصراً في فتوى الاعلم وحيث ليست له فتوى فلا اعلم في البين.

وأما اشتراط الاعلم فالاعلم، فلأنسحاب ادلة وجوب تقليد الاعلم في الاعلم من الباقين .

هذا كله بناءاً على وجوب تقليد الاعلم مطلقا .

ويجب على من يوجب الاحتياط في تعارض الفتاوى ولا يرى التخيير القول بالاحتياط بين فتاوى العلماء الباقين (غير الاعلم) الذي يرجع إلى أحدهم إذا لم يكن بينهم أعلم ، وإلا فإلى الاعلم من الباقين سواء تخالفت الفتاوى أو توافقت .

(ثم) أن قوله (لم يكن للاعلم فتوى في مسئلة من المسائل) المقصود به المسئلة المشهورة وهي انه إذا كان الاعلم يحتاط في مسئلة من دون ان يفتى بها، لا انه كان يجهل المسئلة لعدم اطلاعه مع كونه اعلم من سائر العلماء (نعم) يمكن ذلك إذا فسرنا (الاعلم) بأنه الاذكى والاقوى استنباطاً دون أن يكون اكثر اطلاعاً أو اكثر استنباطاً ، كما يمكن ذلك ايضاً فيما إذا عرضت مسئلة ولم يجد الاعلم الوقت الكافي لاستنباطها فاحتاط فيها .

وسيأتي في المسئلة الثالثة والستين بحث نفس هذه المسئلة من الماتن حيث يقول (في احتياطات الاعلم إذا لم يكن له فتوى الخ).

وهذا اشكال وجيه : وهو ان الاعلم قد يحتاط في مسئلة لما ذكر من عدم فهمه من الرواية ما افق به غيره ، أو عـــدم الوقت الكافي لاستنباطها ، أو جهله بالمسئلة إذا قلنا ان الاعلم هو الأذكى لا الاكثر استنباطاً أو نحو ذلك ، وفي هذه الصورة يصح رجوع المقلد إلى غير الاعلم.

ولكن قد يحتاط الاعلم في المسئلة لتخطئته لمن يفتى فيها ، كالاعـلم الذي يحتاط بقراءة السورة ،أو يحتاط بتثليث التسبيحات الاربع فيالثالثة والرابعة، ونحوهما ، فانه يخطىء المجتهد الذاهب إلى عدم وجوب السورة ، أو كفاية التسبيحة الواحدة ولكنه لم يفت بوجوبها خروجاً عن مخالفة من لا يوجبهما ، وإلا فمقتضيات الفتوى بالوجوب كانت مجتمعه عند الاعلم والاخـذ بقول من يرى الاعلم خطئه ويفتى بخطئه .

فإن تم بناء من العقلاء على وجوب الرجوع الى الاعـلم ، فلا يستثنى من هذا البناء هذه الصورة ، وإن كان استثناء العرف والعقلاء غير هـذه الصورة من الاحتياطات مورد القبول .

فالقول بجواز الرجوع إلى غير الاعلم في ما لم يفت الاعلم فيه مطلقا حتى الشامل لمثل هذه الصورة من الاحتياط مورد تأمل .

ونبه الأخ الاكبر هنا على مسئلة أخرى ، وهي هل يجوز للاعلم الإرجاع إلى غيره في عامة احتياطاته ام لا ؟ فمن يقول بمقالة الماتن يلزمه الاجـــازة مطلقا ، ومن يتوجه في نظره الاشكال المذكور فعليه التفصيل .

هذا كله بناءاً على وجوب تقليد الأعلم مطلقا ، وأما الذي لايوجبـه فهو في سعة من ذلك كله.

[مسئلة — ١٥ — إذا قلد مجتهداً كان يجوز البقاء على تقليد الميت فمات ذلك المجتهد ، لا يجوز البقاء على تقليده في هذه المسئلة] للزوم الدور،فلو قلد

العامي زيداً وكان يقول بجواز البقاء على تقليد الميت ، ثم مات زيد ، فبقاء المقلد على تقليد زيد اعتماداً على فتواه بجواز البقاء من توقف الشيء على نفسه ، لرجوعه إلى حجية قوله مستنداً الى حجية قوله ، سواء كان المقصود بالبقاء هو البقاء على تقليده في مسئلة جواز البقاء بالخصوص ، أو كان المراد البقاء على تقليده في عامة المسائل .

ولا يكون هذا تخصيصاً لقول الماتن في المسئلة التاسعة بجواز البقاء على تقليد الميت ، إذ البحث هناك عن جواز البقاء وعدمه على مقتضى الأدلة الشرعية ، والبحث هنا على جواز البقاء وعدمه على العامي.

أو بعبارة اخرى البحث هناك عن مقتضى الدليل الشرعي في المسئلة ، والبحث هنا عن تكليف العامي بنظر نفسه .

[بل يجب الرجوع الى الحي الاعلم في جواز البقاء وعدمه] والعمل بفتوى الحي الاعلم في هذه المسئلة فإن افتى بوجوب البقاء أو جوازه وجب أو جاز له البقاء ، وإن افتى بحرمة البقاء عدل الى الحي ، وإن توقف في المسئلة جاز الرجوع حينئذٍ الى الحي الاعلم فالاعلم على التفصيل الذي ذكرناه آنفاً .

وهذه المسئلة بناءاً على القول بأن التقليد هو العمل لا الإلتزام وحده إذ على الفرض كل مسئلة ما لم يعمل فيها العامي بفتوى المجتهد لا يعتبر مقلداً في تلك المسئلة فاعتماد المقلد على المجتهد الميت في فتواه بجواز البقاء تقليد الميت في جواز تقليد الميت وهو دور واضح .

وأما على قول المصنف ونحوه من القائلين بأن التقليد هو الإلتزام ففي لزوم الدور خفاء (وجهه) أن اعتماد المقلد على المجتهد الميت في فتواه بجواز البقاء هذا الإعتماد ليس تقليداً وانما التزامه السابق جعله تقليداً ومقلداً، فمرجعه الى تقليد الحي في جواز تقليد الميت إذ الإلتزام السابق الذي جعله مقلداً كان حال حياة المجتهد ، فالموقوف عليه غير الموقوف عليه .

(وجوابه) أن هذا عرفاً اعتماد على الشخص في جواز الاعتماد عليه، وهل الدور إلا هذا (اللهم) إلا أن يحصل من فتواه بجواز البقاء اطمينان شخصي متآخم للعلم ، أو ما يشمله اطلاق العلم ، فاعتماداً على علمه — وإن كان حاصلاً من فتوى نفس ذاك المجتهد — يبقى على تقليده فيكون الموقوف هو فتاوى الميت ، والموقوف عليه هو علم المقلد بجواز الاعتماد على فتاواه، فإن كان هذا العلم نفسه حاصلاً من فتوى نفس هذا المجتهد بجواز البقاء (وهـــذا) نظير ما لو سئل العامي من المرجع من اقلد ؟ فقال له المرجع : قلدني فاني جامع للشرائط ، وحصل للعامي من قول المرجع هذا في تزكية نفسه حصل له العلم بذلك فانه يجوز له تقليده ، لأنه اعتماد على العلم ، ومعه فلا دور في البين . وعلى ذلك جرى سيرة كثير من العلماء الاعلام المراجع في انهم كانوا اذا سئلوا عن مرجع تقليد عينوا انفسهم.

هذا هو ظاهر عبارة المتن كما فسرناها ، ولكن احتمل الشراح في هـذه العبارة ايضاً ان يكون المـاتن قصد موت المرجع ، فقلد مرجعاً ثانياً ، فمات الثاني فقلد ثالثاً فقال الثالث بوجوب أو جواز البقاء على تقليد الميت فهل يبقى على تقليد المرجع الأول ، أو الثاني .

لكن بالاضافة الى أن عبارة المسئلة لا تساعد على ارادة هذا المعنى فقـد افرد الماتن (ره) لبيان هذا الحكم المسئلة الواحـــدة والستين وسنبحث عنه هناك انشاء الله تعالى .

[مسئلة — ١٦ — عمل الجاهـل المقصر الملتفت باطل وإن كان مطابقاً للواقع] مضى شطر من الكلام حول الموضوع في شرح المسئلة السابقة فراجعه ينفع المقام.

وعمدة ما استدل به لذلك امور :

(الأول) الاجماع على بطلان عمل الجاهل المقصر الملتفت ، وعن رسائل الشيخ المرتضى (ره) نفي الاشكال والخلاف فيه ظاهراً .

(وفيه) مضافاً الى أنه ليس اجماعاً تعبدياً والى كونه محتمل الاستناد الى بعض الوجوه العقلية فهو غير ثابت ، بل معلوم الخلاف لما نراه من خلاف جمع ، بل معظم المعاصرين فيه .

والشيخ الانصاري (قده) نفسه لم يعبىء بهذا الإجماع في فتواه في رسالته المعمولة في التقليد على ما يحكيه المستمسك عن بعض الأكابر من تلامذة الشيخ (قده) .

(الثاني) عدم تمشي قصد القربة من الجاهل المقصر الملتفت ، لأنه شاك في المقرّب فكيف تحصل منه نية القرب فيما لا يعلم مقربيته .

(وفيه) أن الشاك لا يقدر من الاتيان بالفعل بداعي الجزم بقربيته ، ولكنه يتمكن من الاتيان به بداعي احتمال المقربية ، وهو كاف في صدق الطاعة وتحقق الإمتثال عرفاً مع عدم الدليل على الجزم بالنية ، وقد سبق هذا البحث مفصلاً في جواز العمل بالاحتياط مع التمكن من الاجتهاد والتقليد في شرح المسئلة الاولى .

(الثالث) أن من تيقن بتحقق مطاعة باتيان فعلين ، ولكنه مع ذلك عمداً لا يأتي إلا بأحد الفعلين ، ففي الحقيقة ليس هذا الشخص قاصداً للامتثال على كل حال ، بل هو قاصد للامتثال في صورة كون المأتي به هو الواقع المطلوب منه . ومثل هذا لا يكفي في صدق الامتثال .

(وفيه) ما سبق من صدق الطاعة والامتثال على من أرادها وطابق عمله معه ، وعدم كونه قاصداً للأمتثال على كل حال لا ينافي صدق الامتثال على فرض مصادفة عمله للواقع .

(الرابع) أن الطاعة الإحتمالية في طول الطاعـة الجزمية ، ومع امكان الطاعة الجزمية ليست الطاعة الإحتمالية في الحقيقة طاعة أصلاً .

(وفيه) ما سبق ايضاً من كونهما في عرض واحد بالنسبة لصدق الامتثال ولا نريد أكثر من هذا .

فالجاهل بتكليفه من القصر أو التمام ، المقصر في تعلم حكمه ، الملتفت إلى لزوم تعلمه لو قصر في الصلوة ثم تبين كون حكم القصر صح عمله (نعم) هذا نوع من التجري وقسم من أقسامه والتجري لايلزمـه بطلان العمل بالاضافة إلى أن التجري في ترك التقليد وترك الإحتمال الثاني لا في فعل هذا المحتمل.

هذا هو الكلام في العبادات ، اما في التوصليات سواء غير الانشائية منها كغسل اليد من النجاسة ،أو التوصليات الإنشائية كالعقود فالظاهر عدم وجوب معرفة كون المأتي به موافقاً للمأمور به في الحكم بالصحة كما أن الظاهر عدم الخلاف فيه اذا تمشى قصد الإنشاء في الإنشائيات ، حتى على القول بحرمـة التجري (نعم) ترتيب بعض الآثار يكون من التجري كما لا يخفى.

ويظهر من المتن أن الحكم بالبطلان انما هو لعدم تمشي قصد القربة منه ، لذكره بعد ذلك (المقصر الذي حصل منه قصد القربه) .

ولكن عرفت أن (القربة) إن أريد بها الجزم بالمقربية ، فمع عدم اليقين بها غالباً ، لا دليل عليها بهذا المعنى، وإن اريد بها صدق الطاعة على العمل، فصدقها على العمل المأتي به لاحتمال المقربية على خفى عرفاً .

[وأما الجاهل القاصر] باقسامه المختلفة التي يجمعها عـدم القدرة عرفاً على تعلم الأحكام إما لعدم التمكن من التعلم ، أو من الاحتياط ، أو لعدم الالتفات الى وجود مثل هـذا الحكم ، أو ليقينه بأن تكليفه هكذا جهلا مركباً منه ، أو غير ذلك .

[أو] الجاهل [المقصر] الذي يعلم بوجوب التعلم عليه ولكنه أهمل

ذلك [الذي كان غافلاً] عن أن عمله هذا ربما يخالف الواقع فلا يكون مسقطاً للتكليف [حين العمل ، وحصل منه قصد القربة] بأن كان قبل الصلاة مثلاً ملتفتاً الى احتمال وجوب جلسه الاستراحة وبطلان الصلاة بتركها عملاً ،ولكنه شرع في الصلوة،وذهل عن ذلك وصلى بدون جلسة الاستراحة قربة الى الله تعالى [فإن كان] عمله [مطابقاً لفتوى المجتهد الذي قلده بعد ذلك] سواء كان ذلك المجتهد هو نفسه إذ كان عنده قدرة الاستنباط فاستنبط المسئلة وظهر له عدم وجوب جلسة الاستراحة،أو كان ذلك المجتهد مرجع تقليده [كان] عمله [صحيحاً] ولا يحتاج الى قضاء أو نحوه [والاحوط] هذا الاحتياط استحبابي لسبقه بالفتوى [مع ذلك مطابقته لفتوى المجتهد الذي كان يجب عليه تقليده حين العمل] .

البحث هنا له جانبان :

الاول : ما إذا كان عالماً بكيفية عمله .

الثاني : ما إذا كان جاهلاً بها ، كما لوشك في أنه حال الصلاة هل كان يأتي بجلسة الاستراحة أم لا .

أما عن الجانب الاول : فالمحتملات بل الاقوال في المسئلة اربعة :

١ – وجوب موافقتهما ، لأنه حال العمل كان يجب عليه موافقة المجتهد الاول ، وحال ارادته تصحيح ذلك العمل يجب عليه تقليد المجتهد الثاني ، فيجب عليه في الحكم بالبرائة لزوم مطابقة العمل لفتوييهما ، إذ لوطابق فتوى المجتهد الاول وخالف فتوى الثاني كان بحكم وجوب تقليده الآن عدم ترتيب الصحة على عمله السابق الصادر عن غير استناد أو حجة ، ولو طابق فتوى الثاني وخالف فتوى الاول كان عمله حين صدوره عملاً عن غير حجة فلو كان مخالفاً للواقع لم يكن معذوراً ، فمع قيام احتمال مخالفة للواقع لا يحكم

له بالبراءة ، وبما أن التكليف اليقيني يستدعي البراءة اليقينية يجب تحصيل المؤمن اليقيني ولا يتم إلا بالاحتياط .

٢ – وجوب موافقة المجتهد الذي كان يجب عليه تقليده حال العمل ، وهو الذي ذهب اليه الماتن وبعض المحشين على العروة إذ تركوا الحاشية على هذه المسئلة (والمستند) لهم في ذلك هو أن ذاك المجتهد هو الذي كان فتواه حجة على هذا المقلد في ذاك الزمان، فما دام فتواه له حجة لا دخل لعلم المقلد بالفتوى وجهله ، فالعلم والجهل لا يتصرفان في الحجية (نعم) العلم يكون معذراً ، والجهل لا يكون كذلك ، فاذا ظهر بعد ذلك وجود المعذر تم الاعذار .

فلو كان يصلي بتسبيحة واحدة ، ومرجعه ذاك الوقت يفتي بكفاية التسبيحة الواحدة ، ولكنه جاهل بهذه الفتوى ، فمضى عليه زمان ، ومات ذلك المجتهد وقلد مجتهداً آخر كان يفتي بعدم كفاية التسبيحة الواحدة كان مقتضى القاعدة صحة صلواته ، لأنه اتى بها في وقتها كما يجب عليه أن يأتي بها ، ومجرد جهله بذلك لا يغير الحكم . (وقد) يؤخذ على هذا القول كونه من التقليد الابتدائي الذي ادعي الاجماع على بطلانه .

٣ – وجوب موافقة المجتهد الذي يجب عليه تقليده حال ارادته تصحيح عمله (ووجهه) أن حجية فتوى المجتهد ليست واقعية ، وانما هي استنادية (بمعنى) أن المقلد إذا استند الى فتوى المجتهد كانت حجة عليه ، لا أن الفتوى حجة سواء استند اليها أم لا (والذي) يستند اليه هو المجتهد الثاني، فتكون فتاواه هي الحجة، لا فتوى المجتهد السابق فيجب عليه تطبيق عمله على فتوى المجتهد الثاني (فإن) كان العمل المأتي به موافقاً لفتوى المجتهد الثاني صح ولم يحتج الى الاعادة والقضاء لأنه استند اليها ، سواء وافق فتوى المجتهد الاول ام خالفه (وإن) كان العمل مخالفاً لفتوى المجتهد الثاني ،

وجب عليه تصحيح عمله الآن بالاعادة أو القضاء أو نحوهما سواء وافق فتوى المجتهد الاول ام خالفه ، وذلك : لأن تكليفه الفعلي تطبيق عمله على فتوى المجتهد الثاني ولم يكن عمله صحيحاً ــ حال الاتيان به ــ لعدم الاستناد حاله الى حجة شرعية حتى لا يكون تخطئة المجتهد الثاني موجباً لبطلان ما اتى به صحيحاً في وقته .

٤ ــ كفاية موافقة العمل لفتوى أحد المجتهدين (ووجهه) أن كليهما حجة شرعاً فإن طابق العمل احداهما كفى ، واشتراط الحجية بالاستناد كما ذهب اليه صاحب القول الثالث ، او اشتراط الحجية بكونها حال العمل كما ذهب اليه صاحب القول الثاني لا دليل على شيء منهما بحيث تحصر الحجية فيهما لأن اطلاقات الادلية ، والسيرة ، ونحوها تشمل كلا الفتويين .

(وقد) يؤخذ على هذا القول ان لازمه صحة عمل من علم فتوى مرجع تقليده ثم عمله خالفها وبعد العمل عثر على فتوى أخرى ــ يجوز الاستناد اليها في نفسها ــ بصحة مثل هذا العمل فانه بناءاً على هذا القول يكون صحيحاً وكافياً (ويجاب) بعدم المانع من ذلك بعد شمول الادلة إلا احتمال حرمة مثل ذلك من باب التجري .

هذا كله إذا لم يظهر مطابقة العمل للواقع ، وإلا فلو كان العمل مطابقاً للحكم الواقعي كفى حتى ولو خالف كلا المجتهدين معاً ، قضاءاً لطريقية الفتوى ، دون أن يكون لها اثر غير التنجيز والاعذار ، وذاك في ظرف الجهل بالواقع .

ومن هنا كانت حاشية المرحوم ابن العم الميرزا عبد الهادي (قده) وغيره على المتن بزيادة (أو مطابقة للواقع) ناظرة الى ما قلناه .

(والبحث) عن الجانب الثاني وهو ما إذا جهل كيفية عمله ، كما

لو جهل انه هل كان يأتي في صلواته بالسورة ام لا ؟ ام انه هل كان يأتي بجلسة الاستراحة ام لا، في حين أن المجتهد الذي يجب عليه الآن متابعته يقول بوجوبها مثلا وجهان (أو) قولان مبنيان على جريان قاعدة الفراغ بالنسبة لمن كان حين العمل غافلا ، أو عدم جريانه ، بناءاً على أن عدم المبالات في الجاهل المقصر ، أو الغفلة في القاصر من مصاديق الغفلة حال العمل — كما ليس بالبعيد — .

ولا يبعد القول بالصحة لاطلاق مثل (كلما مضى من صلوتك وطهورك فامضه كما هو) ونحوه لنحو المقام .

(ولكن) في المقصر الملتفت حين العمل الذي ترك التقليد لكونه غير مبال بالأحكام الشرعية ربما يحتاط وجوباً باعادة وقضاء اعماله السابقة التي لا يعلم كيف اتى بها من أجل اصل الاشتغال الذي إن وردت عليه قاعدة الفراغ فانما ورودها المسلم هو في غير مثل المقصر الملتفت خصوصاً وإن ورود قاعدة الفرغ على الاشتغال انما يكون لقرينتين لبيتين لا اطلاق لها (احداهما) ان القاعدة لو لم تكن حاكمة على الاشتغال لم يبق مورد واحد لها بحيث لا يجري فيه اصل الاشتغال ان جميع موارد ورود القاعدة مسبوقة بالعدم الذي يجري اصل الاشتغال فيها (وثانيتهما) أن لسان القاعدة لسان الحاكم على الاشتغال ، لأن الاشتغال أصل أولى والقاعدة أصل ثانوي (ففي) المقصر الملتفت يكون المورد مسرحاً للاشتغال بلا احراز يقيني لورود للقاعدة عليه (وإن) كان اطلاق قاعدة الفراغ ، واطلاق ورودها على الاشتغال غير بعيد عن الصناعة ، والاحتياط حسن بلا إشكال بل في المقصر الملتفت ينبغي أن لا يترك .

(هذا في) التكليف الفعلي وأما مسئلة استحقاق العقاب فالحق فيها أن يقال :

١ ـ في صورة موافقة العمل مع الواقع لا استحقاق للعقاب مطلقا في القاصر والمقصر، الملتفت حين العمل وغير الملتفت (إلا) على القول باستحقاق العقاب في التجري فيستثنى صورة المقصر الملتفت حين العمل،بل وغير الملتفت حين العمل ايضاً . سواء وافق أحد المجتهدين ، ام كليهما ، ام خالفهما وذلك لطريقية فتوى المجتهد التي ليس المطلوب فيها إلا الوصول الى الواقع فلووصل بأي نحو كاف كان صحيحاً .

٢ ـ في صورة كون الجاهل قاصراً فلا استحقاق للعقاب ايضاً مطلقاً سواء وافق الواقع ام خالفه ، وافق فتوى أحد المجتهدين ام خالفهما ، وذلك لمعذورية الجاهل والمتيقن منه القاصر لقوله ﷺ (رفع ما لا يعلمون) ونحوه والمسلم المجمع عليه من الرفع هو رفع العقاب .

٣ ـ في صورة مخالفة العمل للواقع و كون الجاهل مقصراً ملتفتاً حين العمل فالظاهر استحقاق العقاب لأنه المتيقن من استحقاق العقاب للجاهل في قوله عليه‌السلام يقال له هلا تعلمت الوارد في تفسير قوله تعالى (قل فللّه الحجة البالغة) . كما أن الظاهر عدم الخلاف فيه ايضاً .

(هذا) إذا خالف عمله لفتاوى المجتهدين مسلّم ، وأما اذا وافق عمله لفتوى المرجع فهل يستحق ايضاً العقاب وتتحقق المعصية أم لا ؟

(الظاهر) نعم للمخالفة ، وعذر المخالف انما يكون إذا كان له معذر ولم يكن له ـ على الفرض ـ معذر ، فلا يكون معذوراً ، ووجود المعذر خارجاً لا يوجب المعذرية بعد لزوم الاستناد اليه ، فالمعذر بنفسه وبوجوده الواقعي لا يكون معذراً ، وانما يكون معذراً بوجوده المقيد بالاستناد اليه ، وهذا القيد يستفاد من مناسبة الحكم والموضوع وصدق العصيان معه .

(وما قيل) من أن مثل هذا المقلد لم يقم عليه حكم الله الواقعي لجهله به ، ولقيام الحجة على غير الحكم الواقعي ،فالحكم الواقعي غير واصل اليه ، ومن شرائط المعصية وصول الحكم الى المكلف (ففيه) أن الوصول أعم من التفصيلي والإجمالي والثاني موجود في المقام (والحاصل) أن المعذرية منوطة بـ (لو استند اليه) وما دام الشرط لم يتحقق ، فالمشروط مثله.

(وما يقال) إن العقاب على الواقع غير الواصل بلا بيان ، لانه مع عدم الوصول غير منجز كي يصح عقاب من خالفه (ففيه) ان العقاب انما يكون غير صحيح إذا كان للمكلف عذر في ترك الواقع ، وأما مع عدم العذر في تركه فالعقاب لا يكون بلا بيان (اللهم) إلا أن يرجع هذا الى البحث عن (التجري) واستحقاق العقاب عليه أو عدمه .

٤ — في نفس هذه الصورة وكون الجاهل مقصراً غير ملتفت حين العمل ، فالظاهر ايضاً الحاقه بالملتفت ، لأن ما بالاختيار لا ينافي الاختيار ، ولصدق المفرط والعاصي عليه حينئذ .

[مسئلة — ١٧ — المراد من الاعلم] الذي ذهب المشهور الى تعين تقليده [من يكون اعرف بالقواعد والمدارك المسئلة ، واكثر اطلاعاً لنظائرها] أي: لنظائر المسئلة وهذا القيد يساعد على فهم اندراج الصغرى في اية واحدة من الكبريات ، فمثلاً الحقوق على اقسام كحق التحجير ، وحق الرهن، وحق الزوجة ، وحق الدائن، وغيرها فمن يعرف نظائر مختلفة لهذه الحقوق يتمكن احسن من تميزان حق الخمس هو من قبيل أي واحد من الحقوق — مثلاً — [و] اكثر اطلاعاً [للاخبار] الواردة في المسائل فربما تكون رواية في باب الديات يستفاد منها حكم في باب الصلوة ، وبالعكس ، والفقيه الاكثر إطلاعاً للاخبار يلزمه أن يكون اعلم [وأجود فهماً للاخبار] الشريفة ، والمراد به ليس الذي يعرف أن ينوع الكلام الواحد ، ويدخله في الفلسفات

ونحو ذلك ، انما المراد به الذي يكون اعرف بأساليب وقرائن واشارات ودلالات كلام العرب ليتسنى له تمييز الحقيقة عن المجاز، والجدّ عن غيره ونحو ذلك ، ويتم هذا بمزاولة العرف كثيراً ، وممارسة مختلف كلمات العرب حتى يصبح كأنه أحد العرب المعاصرين للأئمة الطاهرين عليهم السلام [والحاصل : أن يكون اجود استنباطاً] بأن يكون اقدر على رد الصغريات الى كبرياتها.

اقول : إن الذي قام عليه بناء العقلاء ــ على الفرض ــ في تقليد الاعلم هو أن يكون له قدرة فعلية في الاستنباط وافهم من غيره ، وهذه الصفات المذكورة في المتن بمجموعها تشير الى هذا المعنى ، لا معنى كلمة (الاعلم) لغة التي تعطي كونه اكثر استحضاراً للمسائل .

فربما يكون فقيه مستحضراً لعشرة آلاف مسئلة ، ويكون الافهم منه مستحضراً لألف مسئلة ، وبناء العقلاء في اولوية المراجعة ، أو لزومها هو الثاني دون الاول .

ذلك أن تختبر العرف في ذلك ، فلو كان في البلد طبيبان أحدهما مارس الطبابة خمسين سنة وداوى عشرات الألوف من المرضى ، والثاني مارس الطب عشر سنوات فقط وداوى دون ذلك العدد من المرضى ولكن الثاني كان افهم من الاول ، سمى الثاني اعلم دون الاول .

وهنا اشكال معروف : وهو أن الاجتهاد والاستنباط من قبيل الملكة ، والملكة امرها دائر بين الوجود والعدم، فأما الملكة موجودة، اولاً، ولامعنى لكثرة وجود الملكة وقلتها .

والجواب : ان الملكات كلها قابلة للشدة والضعف ، نظير الشجاعة ، والعقل ، والكرم ، والصبر ، ونحوها كما لا يخفى .

ثم انه لا مدخلية لشدة مراتب العلم في موضوع الاعلمية ، حتى يكون

الفقيه القاطع بحكم مسئلة من دليلها مقدماً على الفقيه الظان بها ،لعدم الدوران مدار شدة الانكشاف وضعفها بل المدار على قيام الحجة وعدم قيامها .

وكذلك لا مدخلية كلية لقوة المبنى وعدمها ، بمعنى كون المتصلب لمبناه الذي لايزول عنه بتشكيك المشكك اعلم من الذي يزول عن مبناه بالتشكيك، إذ مجرد ذلك لا يكفى في تحصيل الحجة على التكليف الفعلى ، وإن كان قد تكون قوة المبنى من امارات الافهمية والاعلمية .

قال الأخ الاكبر في (الفقه) : « ثم إن بين القوة والملكة عموماً مطلقا ، إذ الملكة – كما قرر في محلها – هي القوة القريبة المشرفة على الفعل بحيث ليس لها حالة انتظارية إلا الالتفات ، ويشكل زوالها بسهولة . بخلاف القوة فانها اعم منها ومن مجرد الاستعداد البعيد عن الفعل » .

والسيد الشاهرودي اشكل في الحاشية على (ان يكون اجود استنباطاً) بقوله : (تصويره بهذا المعنى مشكل، وتمييزه اشكل، فلا يقاس بالصناعات، نعم على التفاسير الاخرى لا اشكال في تصويره وتمييزه) .

والظاهر عدم الاشكال في تمييزه لاهله ، فضلاً عن الاشكال في تصويره ، وقياس الاعلمية بالصناعات في محلها ، وإن كانت غيرها من بعض الجهات ، كما أن الصناعات بعضها يختلف من جهات عن بعضها الاخر (نعم) التفاسير الاخرى اوضح ، ولعلها لانها معدات ، أو علامات ، او نتائج لاجودية الاستنباط ، وهي جامعها .

(لكن) لا يخفى أنه كثيراً ما يخفى التمييز لقرب بعضهم من بعض في جودة الاستنباط كما أن كل المفاهيم أفرادها المتقاربة قد يخفى التفاضل بينها، لا لأن أصل التميز مشكل أو أشكل.

[والمرجع في تعيين أهل الخبرة والاستنباط] أي الذين لهم قدرة تميز

ذلك وإن لم يكونوا مجتهدين بالفعل ، نعم يجب كونهم مجتهدين قوة قادرين على الاستنباط واصوله ومناهجه حتى يستطيعوا فهم اقدرية هذا على الاستنباط ام ذاك .

(والظاهر) أن تشخيص الاعلمية حكمه حكم سائر الموضوعات التي لا ينحصر ظهورها شرعاً في أهل الخبرة ـ وإن كان أهل الخبرة من طرق ظهورها ـ بل يصح الاعتماد فيه على البينة العادلة لعموم حجيتها واختبار الشخص نفسه لكونه محققاً للموضوع ،وكذلك يصح الاعتماد في كشف الاعلمية على قول جماعة من أهل العلم بحيث يوجب قولهم العلم العادي المعبر عنه بالاطمينان وإن لم يكن تلك الجماعة من أهل الخبرة ، لصدق الموضوع معه ، بل يكفي اخبار شخص واحد يوجب سكون النفس واعتمادها على قوله على خلاف فيه قديماً وحديثاً وذلك لصدق الاستبانة على مثله المأمور به في الحديث الشريف (والاشياء كلها على ذلك حتى تستبين أو تقوم به البينة) .

بل وربما قيل بجواز الاعتماد فيها على الشياع المفيد للعلم ـ كما هو المتفق عليه ظاهراً ـ من أجل المسبب لا السبب ، بل الشياع وإن لم يفد العلم كما ذهب اليه بعض علماء العصر ، وللبحث في بيان حكم اكتشاف الموضوعات شرعاً محل آخر . والغرض هنا بيان أنه لا اختصاص لتعيين الاعلم بأهل الخبرة والاستنباط الذي ذكره المصنف بل هو كسائر الموضوعات وحكمه حكمها بلا خصوصية ، و كلما قيل في تعيين وتشخيص سائر الموضوعات يقال به في تعيين الاعلم .

[مسئلة ـ ١٨ ـ الأحوط عدم تقليد المفضول حتى في المسئلة التي توافق فتواه فتوى الأفضل] والوجه في ذلك امور :

الأول : اطلاق معقد الاجماع على عدم جواز تقليده .

(وفيه) ما تقدم في مسئلة وجوب تقليد الاعلم من عدم تمامية الاجماع لا صغرى ولا كبرى ، مضافاً الى الاشكال في اطلاق لمعقده .

الثاني : اصالة التعيين .

(وفيه) ان الاصل اصيل حيث لا دليل وما سيذكر دليل اجتهادي على الجواز فلا مسرح للاصل .

الثالث : النهي الوارد في باب الجماعة عن تقديم المفضول على الافضل.

(وفيه) مضافاً الى اختصاصه بمورده فيكون التعدي عن صلوة الجماعة قياساً ، وإلى أن النهي في مورده محمول على التنزيه لا التحريم ـ أن القياس مع الفارق ، لاستفادة أن الصلوة خلف الأفضل أفضل ، دون ما نحن فيه الذي لم يستفد مثل ذلك فيه من الشريعة .

والذي يستدل به للجواز وفاقاً لكثير من مراجع العصر ومن تقدمهم امور :

أحدها : عدم تمامية أدلة وجوب تقليد الاعلم الذي هذه المسئلة فرع لها وتمامية ادلة جواز تقليد المفضول مطلقا ، التي تدل بالاولوية على ما نحن فيه مما سبق مفصلاً في شرح المسئلة الثانية عشرة .

ثانيها : حتى بناءاً على وجوب تقليد الاعلم انما اللازم عدم مخالفة الاعلم ، لا عدم موافقة من هو موافق للاعلم (وبعبارة اخرى) مقتضى طريقية التقليد وجوب الإلتزام بفتوى الاعلم والعمل عليها ، ومع موافقة المفضول للافضل يكون عمل المقلد للمفضول التزاماً بفتوى الاعلم ايضاً .

(نعم) اذ قلنا بأن معنى تقليد الاعلم هو الالتزام بفتواه على سبيل بشرط شيء أي : بشرط الاستناد اليه وأن لا يكون التزامه التزاماً بفتوى المفضول ـ الذي لم يقم عليه دليل اطلاقاً ، ولا يكون مستفاداً من اطلاق ،

أو اشارة ، أو غيرهما ـ كان وجه للقول بعدم كفاية التزام تقليد المفضول مع القصد الى عدم الاستناد الى الافضل .

(ولكنه) فيه ما فيه .

ثالثها : على فرض توافق الافضل والمفضول فالفتويان كلتاهما حجة .

(وفيه) أن ذلك فرع حجية فتوى المفضول ، وهو اول الكلام .

رابعها : شمول اطلاقات حجية فتوى الفقيه لكليتهما ،وعدم وجود المانع المفروض وهو التخالف الموجب لعدم تمامية الاطلاق بالنسبة اليهما .

خامسها : على ما اخترناه من أن التقليد هو العمل لا الالتزام ليس وراء تطبيق المقلد عمله لفتوى المرجع شيء آخر ، وهذا ما يتم في صورة الاستناد في العمل الى فتوى المفضول الموافقة لفتوى الافضل.

[مسئلة ـ ١٩ ـ لا يجوز تقليد غير المجتهد] القادر على الاستنباط [وإن كان من أهل العلم] للاجماع المدعى، ولعدم الدليل على حجية فتواه، ولعدم شمول العناوين المذكورة في الأدلة لمثله مثل (اهل الذكر) و (الفقيه) و (العالم بالحلال والحرام) ونحوها [كما انه يجب على غير المجتهد التقليد وإن كان من أهل العلم] لصدق العناوين المذكورة للمقلد لمثله كـ (لا تعلمون) من قوله تعالى (فاسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون) والعوام بقرينة مقابلته لـ (من الفقهاء) ونحوهما .

وهنا فروع تعرض لذكرها شراح العروة لا بأس بايرادها :

الأول : لو كان شخص مجتهداً ولكنه كان فاقداً لبقية شرائط المرجعية كالعدالة ، وطهارة المولد ونحوهما فالظاهر جواز العمل برأيه لنفسه ـ وإن لم يجز لغيره تقليده ـ وذلك لصدق العناوين المأخوذة في المرجعية عليه مثل (الفقيه) و (اهل الذكر) وعدم صدق عناوين المقلد عليه مثل (الجاهل) و (العوام) والادلة الدالة على عدم جواز تقليده لا تشمل عمله لنفسه .

الثاني : الفاقد للاجتهاد ، الواجد لكل الشرائط الاخرى الواجب توفرها في مرجع التقليد يجب عليه التقليد، وان كان من الأفاضل لعدم صدق عناوين (الفقيه) و (اهل الذكر) عليه وصدق عناوين (الجاهل) و (العوام) عليه بلا إشكال في ذلك – وهذا ما تقدم في المتن –

الثالث : هل يجوز المجتهد تقليد مجتهد آخر ؟

للمسئلة صور وباختلافها يختلف أحكامها .

١ – إذا كان فتوياهما متوافقتين لا معنى لتقليد أحدهما من الآخر ، بـل لو قلد أحدهما الآخر كان مجرد لفظ لا معنى فيـــه اللهم إلا إذا جعل التقليد الالتزام .

٢ – في صورة اختلافهما في الفتوى إن كان المجتهد واقفاً على ادلة الاخـر ومخطئاً له فلا يجوز له تقليـده ، لأنه من رجوع العالم الى الجاهـل القبيح عقلاً ونقلاً .

٣ – إن احتمل المجتهد وقوف المجتهد الاخر على ما لم يقف هو عليه من الادلة بحيث لو وقف هو ايضاً على تلك الادلة احتمل تصحيح فتوى المجتهد الثاني ففيه احتمالات (الاول) عدم جواز تقليد المجتهد الاخـر لانصراف ادلة التقليد عن مثله (الثاني) عدم جواز العمل بفتوى نفسه ، لأن احتمال عثور المجتهد الاخر على دليل لم يعثر هـــو عليه لا يجامع اليأس المأخوذ في مقدار الفحص المعتبر في الإجتهاد (الثالث) وجوب الاحتياط عليه حينئذٍ لتساقط الدليلين بالتعارض (الرابع) جواز كل من العمل برأيه وبرأي المجتهد الآخر ، لصدق (الفقيه) عليـه حينئذٍ ، وعدم انصراف ادلة التقليد عن مثله مع فرض احتماله صواب المجتهد الاخر .

ويؤيد ذلك صحيح بن ابي يعفور ، قال قلت لابي عبد الله (عليه السلام): انه

ليس كل ساعة القاك، ولا يمكن القدوم، ويجيء الرجل من اصحابنا فيسئلني، وليس عندي كل ما يسئلني عنه ؟

فقال عليه السلام : « ما يمنعك عن محمد بن مسلم الثقفي ، فانه سمع من ابي وكان عنده وجيهاً » .

وإن كان قد يناقش فيه : بالفرق بين زماننا الذي دونت الاخبار كلها وهي مجموعة بمرأى كل الفقهاء ، وبين زمان ابن ابي يعفور الذي لم يكن عند أحد إلا بعض الأخبار مما كان يحتمل ـ احتمالاً عقلائياً ـ وجود اخبار اخرى عند غيره بالاضافة الى أن السائل كان جاهلاً حكم المسئلة والمسؤل عالماً فكان ذلك من رجوع الجاهل الى العالم .

٤ ـ لوتوقف المجتهد في مسئلة بأن حصل له التردد في الحكم من أجل التردد في مفاد الدليل ،وكان مجتهد ثان حازماً بمفاد الدليل ويفتى على جزمه ، فهل للمجتهد الأول تقليد الثاني (احتمالان) الجـواز لصدق الرجوع اليه رجوعاً الى أهل الذكر ، وعدمه ، لانصراف الأدلة عنه (والظاهر) الجواز ، لأن الانصراف غير مسلّم اللهم إلا إذا دار المتردد خط الجازم في جزمه لانه يرى أن ما استند اليه في جزمه غير تام فيها ؟

٥ ـ لو لم يكن للمجتهد وقت كاف لاستنباط المسئلة فهل يجوز له تقليد مجتهد آخر (الظاهر) الجـواز لعموم حجية فتواه ، خرج عن ذلك من كان تقليده من رجوع العالم الى الجاهل الخارج بالتخصيص لا التخصيص وبقي الباقي تحت العموم .

وربما يقال بالعـدم ، لانصراف ادلة التقليد عن مسئلة (وليس بشيء) لعدم الانصراف .

ومن هنا قال جماعة بعدم جـواز التقليد لمن كانت له ملكة الاستنباط ولكنه لم يستنبط فعلاً ، والاشكال على القول نفس الاشكال المذكور .

(وما قيل) في مقام الاستدلال لجواز تقليد صاحب الملكة غير المستنبط فعلاً من المجتهد المستنبط فعلا باستصحاب الجواز الثابت قبل حصول الملكة (فيه) انه غير تام لعدم احراز بقاء الموضوع ، لاحتمال كون موضوع الإستصحاب غير البالغ رتبة الإجتهاد ، لا غير العالم بالحكم فعلاً .

٦ – هل يجوز تقليد من استنبط مسئلة أو مسئلتين فقط – بناءاً على جواز تقليد المتجزي – (قيل) بعدم الجواز إلا لمن استنبط عدداً معتداً به من المسائل لعدم صدق عناوين (الفقيه) و (أهل الذكر) و (العارف بالاحكام) و (الناظر في الحلال والحرام) عليه .

وربما يقال : بالجواز ، لوجود ملاك التقليد فيه وهو الاستنباط ، ويصدق قوله عليه‌السلام (عرف شيئاً من قضايانا) (إلا) أنه قيل بأن وصف (شيئاً) بكونه (من قضايانا) يعطي قدراً معتداً به لكثرة قضاياهم ، ومثلوا لذلك بأنه لا يقال لمن أخذ كفاً من ماء البحر (أخذ شيئاً من ماء البحر).

ولا يبعد القول بالجواز وفاقاً لبعض المراجع المعاصرين : للملاك اولاً ، ولصدق العناوين عليه بالنسبة للمسائل التي استنبطها ، والانصراف عن مثله بدوي لقلة الوجود ، أو قلة الأفراد .

[مسئلة – ٢٠ – يعرف اجتهاد المجتهد] بامور :

الأول : [بالعلم الوجداني كما إذا كان المقلد من أهل الخبرة] ومن الفضلاء [وعلم باجتهاد شخص] على اثر المعاشرة للمجتهد نفسه والبحث والنقاش معه في الاستدلال للاحكام الشرعية ، او نظر في كتبه الفقهية فحصل له العلم باجتهاده ، ونحو ذلك ، لأن ملكة الإجتهاد كسائر الملكات النفسية تكشف الآثار عنها .

الثاني : [وكذا يعرف بشهادة عدلين من أهل الخبرة] المسمى ذلك

شرعاً بالبينة ، ولا اشكال ولا خلاف في حجيتها إجمالاً ، انما الكلام فيها عن جهات ثلاث (الأولى) عن عمـــوم حجيتها في كل الأبواب والأحكام والموضوعات (الثانية) عن لزوم التعدد فيها (الثالثة) عن اشتراط كونها من أهل الخبرة .

(أما الجهة الأولى) وهي عموم حجية البينة لكل الموضوعات إلا ماخرج بالدليل كالزنا الذي يشترط فيه اربعة، وكالقسامة التي تكون خمسين، ونحوهما، فاستدل له بادلة :

الأول : الاجماع على عموم حجيتها المحكي عن النراقي والسيد الاصبهاني (قدهما) ، والظاهر عدم الخلاف من أحد في حجيتها الا فيما استثنى من قبل الشارع نفسه إلا ممن ستعرف ، وقد يدعى الاجماع العملي من الفقهـاء في كل العصور على العمل بها وعدم ردها ، وهو كاشف عن الاجماع القولي فيها .

(وفيه) انه محتمل الاستناد فلا يكون دليـــلا برأسه في مقابل الأدلة الاخرى ، أو ان الاجماع من حيث انهم عقلاء وبناء العقلاء على حجيتها لا من حيث إنهم متشرعون ، (وإن) كان قد يخـــدش الثاني بأن البينة المدعى حجيتها هي الأعم من أن يورث الوثوق والاطمينان ام لا ، فاجماع الفقهاء على حجيتها بهذا المعنى الأعم غير مستند إلى بناء العقلاء (إلا أن) يدعى حصول الوثوق النوعي من قول عدلين ، وهـــو المعتبر لا الوثوق الشخصي الذي قـــد لا يحصل .

فإن كان في هذا الاجماع احتمال استناد فانما هو إلى سائر الأدلة الشرعية (وقد) سبق منا فى شرح المسئلة الأولى احتمال حجية الاجماع المحتمل الاستناد .

قال في الجواهر في كتاب الطهارة « ينبغي القطع به ، بل لا أجـد فيه خلافاً ، إلا ما يحكى عن القاضي ،وظاهر عبارة الكاتب ، والشيخ ، ولاريب في ضعفه » .

فمخالفتهم في بعض فروع المسئلة لأمـور خاصة لا تضر بحجيتها عمومـاً للاجماع بعد اعتماد هؤلاء الثلاثة على البينة نفسها في موارد اخرى غير منصوصة بخصوصها .

الثاني : الاستقراء ، ادعاه بعض ، ولا بأس به إلا ما في استفادة الحكم الشرعي من الإستقراء عموماً لما فيه من أن التام منه غير حاصل ، والنـاقص لا يكون دليلاً (نعم) الناقص الفائض قد يكون موجباً للاطمينان وسكون النفس الى أن الشرع جعل الحكم هكذا (لكنه) لا يخرجـــه عن القياس النهي عنه بكل صوره واشكاله،واذا قلنا بحجيته فذلك من باب الاطمينان.

فالاستقراء لا تصلح دليلاً لحجية البينة ، انما تصلح كونها مؤيداً .

الثالث : فهم عدم الخصوصية، أو عدم فهم الخصوصية في الموارد الكثيرة التي حكم فيها بحجية البينه شرعاً . كما استدل به البعض .

(وفيه) أن الأول عهدته على مدعيه ، ولا يفيد لمن لم يحصل له هـذا الفهم وإن كان ليس بعيداً والثاني لا يخرجه عن القياس .

الرابع : بنـاء العقلاء على الأخذ بقول البينة العـادلة في أمورهم الكبيرة والصغيرة كلها ، ولم يحصل من الشارع ردع عن هذا البناء .

واورد عليه بايرادين :

(الأول) ان بناء العقلاء فيما يحصل العلم الشخصي من البينة مسلم ولكنه لا يفيد لانه مسلّم الحجية من أجل العلم ، وفيما لا يحصل منها العلم ، بـل ولا الظن الذي هو محل الكلام ، فاستقرار بناء من العقلاء فيهـا على العمل بالبينة غير مسلّم .

وجوابه : أن العقلاء قد يعملون بشيء أو لا يعملون ، وقد يعتبرون شيئاً منجزاً ومعذراً عقلائيـاً ، بحيث يرون من الصحيح العمل به ، والذي

نبحث عنه هو الثاني ، وهو فيما نحن فيه مسلّم ايضاً ، اذ العقلاء ـ نوعاً ـ يرون العمل بقول شخصين عادلين موثقين صحيحاً ، فلو أخبر رجلان عادلان موثقان زيداً بأن اباه مات الذي في السفر ، فاقام زيد الفاتحة على ابيه ثم ظهر عدم موته لم يكن زيد ملوماً لدى العقلاء ، ولو لم يقم الفاتحة على ابيه ثم ظهر صدق البينة ذم العقلاء على عدم الاعتماد على قولها .

وليس ـ حينئذٍ ـ عذر زيد بأن البينة لم يحصل لي بقولها العلم ولا الظن رافعاً لذم العقلاء اياه ، بعد اعترافه بعدالتهما ووثاقتهما لدى العقلاء بقبول .

وهذا هو دليل كون البينة العادلة حجة عند العقلاء مطلقا، ولو لم يحصل العلم ولا الظن الشخصيان من قولها ، ولا نريد بحجية البينة مطلقا اكثر من هذا .

نعم العقلاء قد يحتاطون في اعمالهم الشخصية بما لا يكون لازماً عندهم ، وهذا لا يكون دليل عدم صحة العمل بغيره .

ومراجعة امثلة مختلفة من العرف والعقلاء كفيل باثبات المطلب وحصول الاطمينان للانسان به .

(الايراد الثاني) إن الآيات والأخبار الناهية عن العمل بغير العلم تصلح رادعاً عن العمل بالبينة غير الموجبة للعلم ـ التي هي محل البحث ـ ، يخرج عنه البينة في الموارد التي ورد النص بها في الشريعة ، ويبقى باقي موارد البينة غير جائز العمل.

وجوابه: ـ مضافاً الى أن الآيات والأخبار الناهية انما هي في مقام اصول الدين ، والى أن الظاهر من بعضها العمل بالظن الناشيء عن الاستبداد بالرأي وعدم ملاحظة كلام غيره ـ أن البينة مما توجب العلم العادي نوعاً المعبر عنه بالاطمينان،ولا يسمى مثل ذلك ـ عرفاً ـ عملاً بالظن،بل انما هو عمل بالعلم ـ توسعاً من العرف في العلم ـ (نعم) اطلاق العلم عليه نوعي لا شخصي.

اذن : فبناء العقلاء على العمل بقول البينة مطلقا غير مردود .

الخامس : فحوى ما دل على حجية البينة في الموضوعـات التي هي بنظر الشارع أهم من غيرها كالفروج ، والدماء ، والأموال ، والحقوق ، والقضاء ، والشهادات، والديات والحدود وغيرها فانها تدل بطريق اولى على حجيتها فيما كان أهميتها بنظر الشارع أقل كثبوت الاجتهاد ونحوه .

(ويورد عليه) بأن الفحوى هذه ليست حجة إلا عند من يقطع بهـذه الأولوية بحيث يخرجها عن القياس ويدخلها في المفهوم عرفاً من الخطاب،وعهدة القطع بهذه الأولوية على مدعيها.

مضافاً : إلى انه يمكن الفرق بين البابين، بأن ابواب المرافعات،والحدود، والشهادات ، ونحوها هي مما يصعب غالباً تحصيل العلم بالواقع فيهـا بواسطة البحث والفحص،فلا يقاس عليها ما يمكن تحصيل الواقع فيه بالبحث والفحص كثبوت الاجتهاد ونحوه .

السادس : الأخبار العامة الدالة على عموم حجية البينة مثل رواية مسعدة بن صدقة :

« كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقـــة ، والمملوك عندك ولعله حرٌ قد باع نفسه ، او خدع فبيع ، او قهر فبيع ، او امرأة تحتـك وهي اختك او رضيعتك ، والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او تقوم به البينة » .

بتقريب أن البينة جعلت غاية لحلية كل شيء ولو كانت الحلية مستندة الى امارات او اصول شرعية ، كاصل الصحة ، والاستصحاب ، واليد ونحوهـا كما يظهر ذلك من الأمثلة المذكورة في صدر الرواية .

(واورد) عليها بامور :

اولاً : بضعف السند فان (مسعدة بن صدقة) عامي كما في جامع الرواة.

(الجهة الثانية) في البحث عن لزوم التعدد في البينة وعدمه .

فيه قولان :

(القول الاول) بلزوم التعدد في البينة ، ونسب هذا القول الى المشهور ، وعليه معظم المعاصرين ومن تقدمهم ممن يحضرني حواشيهم على العروة ، ومنهم الماتن (قده) حيث اشكل في كفاية العدل الواحد في باب المياه، وباب النجاسة ، وغيرهما ولم يعلق على اشكاله البروجردي ، والميرزا عبد الهادي ، والاصطهباناتي ، والشريعتمداري ، والكلپايكاني ، وغيرهم .

وعمدة ما استدل لهم به امور :

الاول : الاصل ، خرج عنه المتيقن وبقي الباقي .

(واورد) عليه بأنه مقطوع بما يذكر من أدلة كفاية العدل الواحد .

(وفيه) إن تلقي الفقهاء هذه الرواية بالقبول ، والرواية والعمل، واستنادهم اليها في مختلف ابواب الفقه لا يقل اطميناناً مما يحدث من تزكية عدل الآخر، او ثقة لمثله ، مضافاً الى روايتها في الكافي والتهذيب من الكتب الاربعة ، ورواية بعض اجلاء الاصحاب عن سورة مثل هارون بن مسلم وغير ذلك كله يبث على الاطمينان الى حديثه ولا أقل من اعتباره كحديث الممدوح .

ولذلك عبر بعض الفقهاء عنها بالموبقة وهو في محله .

وثانياً: بأن اطلاق البينة على شاهدين عدلين اصطلاح فقهائي محدث وليس اصطلاحاً من زمان المعصومين عليهم السلام بل (البينة) كما يظهر من استعمالها في القرآن الحكيم في عشرات الموارد هي العلامة والحجة ، والظهور ونحوها كقوله تعالى (كم اتيناهم من آية بينة) و (قد جائتكم بينة من ربكم) و (او لم تأتهم بينة ما في الصحف الاولى) و (لم يكن الذين كفروا ....

حتى تأتيهم البينة) إلى غيرها . و (البينة) في اللغة معناها هو هذا ايضاً ، فحمل (البينة) في المؤلفة على المعنى الفقهائي المصطلح الحديث يحتـاج إلى دليل مفقود .

(واورد) عليه بأن هذا ينافي جعل (الاستبانة) في مقابـل (البينة) فلو كانت البينة بمعنى الحجـة والظهور ، والاستبانة هي كذلك فلا معنى له (او) إلا أن تكون بمعنى الواو ، ويكون من العطف التفسيري ، أو كما قيل إن الاستبانة بمعنى ظهور الشيء بنفسه ، والبينة بمعنى الظهور بواسطة دليل.

(لكن) الأول غـير ظاهر لا يصار اليه إلا بدليل ، والثاني لا يساعد عليه الفهم العرفي مضافاً الى عدم الدليل على هذا الفارق لا لغة ولا عرفاً (مع) انه لو قلنا بأن معنى الاستبانة هو ظهور الشيء بنفسه لزم خـروج مورد الرواية عن امكان الاستبانة إذ الأمثلة المذكورة في الرواية كلها امارات على الصحة ، فلا ترفع هذه الامارة بنفسها ، بل إذا عارضتها حجـة اقوى منها كما لا يخفى .

والحاصل : أن الأمر في متن الرواية دائر بين محذورات ثلاثة (احدها) جعل الاستبانة بمعنى ظهور الشيء بنفسه ، وهذا مع عـدم مساعدة اللغة والعرف له يلزمه خروج الأمثلة المذكورة عن امكان صدق الاستبـانة فيها (ثانيها) تقدير او بمعنى واو الجمع وهذا ايضاً لا يصار اليه إلا بدليل لظهور (او) في التقسيم والتنويع (ثالثهـا) جعل البينة بالمعنى المصطلح الفقهي ، وهذا ايضاً لا دليل عليه ، وليس احد المحذورات اولى بالارتكاب من غيره.

ولو وجد المتتبع للاحاديث الواردة عن المعصومين عليهم الصلوة والسلام موارد استعمل فيها (البينة) بمعنى شاهدي عدل ــ كما ليس بالبعيد ــ صار إلى أن المعنى في هـذه الرواية ايضاً ذلك بلا تردد ، وتكون دليلاً متيناً على

عموم حجية البينة في كل الأبواب وجميع الحالات بل قد ادعى بعض الفقهاء ان البينة في لسان الروايات ذلك وقال آخر بأن هذا هو الظاهر لمن راجع كتاب الاخبار في كتاب القضاء وغيره .

وثالثاً : بأن البينة انما جعلت غاية للحل الذي هو المراد من اسم الاشارة في قوله عليه‌السلام (والأشياء كلها على هذا) وكون البينة حجة على الحرمة لا يقتضي حجيتها على الحكم الوضعي، فكيف بالموضوعات الخارجية ،فكيف بأن يثبت من هذه الرواية عموم الحجية.

وأجاب عنه المستمسك بقوله : المراد من قيام البينة بالحرمة أعم من كونها مدلولاً مطابقياً، وتضمينياً ، والتزامياً فاذا شهدت بكون الثوب سرقة فقد قامت بحرمته ، وكذا اذا شهدت بكون المرأة وضيعة فقد قامت بحرمتها ، فليس المراد من قيام البينة بالحرمة شهادتها بها فحسب ، بل أعم من ذلك ومن شهادتها بموضوع خارجي تلزمه الحرمة ، أو لازم لها ، او ملازم ، مثل كون المائع خمراً ، او بولاً ، او دماً او نحوها (وكذا) أعم من شهادتها بعنوان اعتباري مثل اخوة امرأة ، او نجاسة مائع ، او حرية رجل ـ اذا كان بينة وبين الحرمة ملازمة ـ فإن البينة في جميع ذلك قائمة بالحرمة ، فلا يختص موردها بما اذا شهدت البينة بالحرمة لا غير ».

ويشهد للعموم تأكيد (الأشياء) بـ (كلها) فإن ظاهره الحكم والموضوع معاً لصدق الشيء ، والأشياء عليهما (مضافاً) الى قوله عليه‌السلام في صدر الحديث (كل شيء) الشامل بعمومه لهما .

الثاني : الاجماع المدعي المنقول عن العناوين وغيره .

(واورد) عليه صغرى : بوجود الخلاف في المسئلة ، والشهرة ـ على فرض تمامها لا تسمى اجماعاً ، ولا تكون حجة ودليلاً ، وكبرى : باحتمال استناده الى غيره من الأدلة المذكورة .

الثالث : الاستقراء ، ادعاه صاحب الرياض (قده) .

(واورد) عليه بأن الناقص منه غير حجة ، والتام غير موجود، ولذلك اعتبر بعض الفقهاء استعمال الاستقراء في الفقه قياساً محضاً .

والقول : بأن الاستقراء وإن كان ناقصاً إلا أن القطع بوحدة المناط في سائر الموارد يتم المطلوب (قد اجيب عنه) بأن عهدة القطع على مدعيه.

نعم : ما اورد على الاستقراء بأن الشارع جعل الحجية لأربعة رجال احياناً ، ولرجل ويمين ، ولرجل وامرأتين ، ونحو ذلك فلا يتم الاستقراء صغرى .

(ففيه) أن المقصود بالاستقراء — كما ادعى — هو لزوم العدلين في مقابل القول بكفاية العدل الواحد، لا في مقابل أربعة عدول، او التوسع في العدلين بجعل يمين في مقابل عدل ، او امرأتين في مقابل عدل .

الرابع : بعض الأخبار العامة كخبر مسعدة بن صدقة وفيها (والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير هذا او تقوم به البينة) بتقريب أن الرافع لحكم الأصل احد شيئين (الأول) العلم المعبر عنه بالاستبانة (الثاني) البينة ، (وفيه) انه قد مر البحث والنقاش في هذا الخبر فراجع وبعض الأخبار الخاصة ، مثل ما ورد في الجبن عن الصادق عليه السلام (كل شيء لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان أن فيه ميتة) والمقصود بـ (كل شيء) ليس العموم كما توهم ، بل خصوص المشتبه كونه من ميتة او مذكى بقرينة ما بعده (يشهدان إن فيه ميتة) .

(وفيه) أنه إن ثبت في هذا المورد قلنا فيه للنص ، ولا نتعدى عنه ، لحرمة القياس ، وعدم عموم في النص يشمل غير هذا المورد.

وبهذا — ايضاً — يجاب عن الاخبار الكثيرة في الموارد المتعددة من أبواب

القضاء ، والشهادات ، والحدود ، والديات ، والمعاملات وغيرها مما دلت على لزوم التعدد في البينة ، فإن هـــذه الموارد مهما كثرت لا تؤسس حكماً كلياً معتمداً ينسحب في المشكوك فيه من الموارد كما لا يخفى فتأمل .

(القول الثاني) عدم لزوم التعدد في البينة، بل كفاية قول العدل الواحد في اثبات الموضوعات ـ إلا ما خرج بالدليل ـ .

وما استدل به لهم في ذلك امور :

الأول : بناء العقلاء في امورهم الكبيرة والصغيرة على الاعتماد على قـــول العدل الواحد من غير نكير ولا ردع من الشرع ردعاً كلياً أو نكيراً عاماً ، وهذا عمدة ما في الباب من الأدلة .

الثاني : كل ما دل على حجية الخبر الواحد ، بتقريب انه إذا تمت حجية خبر العدل الواحـــد في الأحكام الشرعية فثبوتها في الموضوعات مع أخفية الموضوعات من الأحكام واضح بالمناط .

(وفيه) إن هذا لا يخرجه عن القياس إلا العلم به ، وعهدة العلم به على مدعيه (نعم) غير بعيد ذلك انصافاً .

(وما ذكر) في مقام دفع هـذا المناط المستنبط : من أنه لو اكتفى في الموضوعات قول العدل الواحـد بطريق اولى ، فلماذا اوجب الشارع العدلين في كثير من الموارد، وعدم ايجابه للعدلين في أحكام تلك الموارد كما هو واضح (ليس وارداً) على فرض تمامية المناط ، إذ لا ينافي القـول بالمناط وجود مخصصات او أدلة خاصة في موارد معينة .

(وما قيل) من أن الاخبار عن الاجتهاد إخبار عن الحدس لأن الشخص يحدس إجتهاد المجتهد ولا يحس به ، والثابت حجية في باب الخبر الواحد هو الاخبار عن الحس .

(ففيه) اولاً لا يبعد استفادة عموم لحجية الخبر الواحد الشامل للحدسيات ايضاً كما هـو مذكور في الاصول (وثانياً) إنه ثبت في الاصول أن الحدس القريب من الحس بحكم الحس في حجية الاخبار عنه بالواحد، والإجتهاد - كالشجاعة - والجبن - والكرم ونحوها من الحدسيات القريبة من الحس، فحجية الخبر الواحد فيه في محلها.

الثالث: ما ورد في ابواب متفرقة من الاكتفاء بالعدل الواحد في اثبات الموضوعات كخبر الثقة بعزل الوكيل، وخبر الثقة باستبراء الامة، وثبوت الوصية بخبر الثقة، وثبوت زوجية المرأة لشخص آخر بقوله إذا كان ثقة، وثبوت مواقيت الصلاة بأذان الثقة، وغير ذلك.

(وفيه) إنه لا يخرجه عن الاستقراء الناقص، وليس بحجة (نعم) يفيد نوعاً من الاطمينان بعدم الفرق بين هذه المواضيع وغيرها، كما ادعى ذلك ايضاً الأخ الأكبر، والعلامة الروحاني، وبعض مراجع العصر. ولكنه يصلح مؤيداً لا دليلا.

فالاكتفاء بالعدل الواحد غير بعيد وإن كان الاحتياط مهما امكن وسهل اولى وافضل.

ثم انه هل يكفي كون المخبر ثقة غير عدل، بمعنى ايجاب قوله الوثوق والاطمينان وإن لم يكن عادلاً بالمعنى المصطلح.

قيل بكفايته، حتى ذهب اليه من المراجع المعاصرين جمع ممن لا يقول بكفاية قول العدل الواحد لأن النسبة بينهما عموم من وجه (لكونه علماً عرفاً).

ولبناء العقلاء على الاعتماد في كل امورهم على أخبار الثقات.

ولدلالة بعض ادلة الخبر الواحد عليه، مثل تعليل (ان تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين) وغيره.

وللنصوص الكثيرة على كفـايته في ابواب متفرقة مثل ما ذكر في باب الوصية ، وباب عزل الوكيل ، وباب استبراء الامة ، وغيرهـا مما نص في الأخبار الشريفة على كفاية الوثاقة في الخبر .

ولاستفادة مفروغية حجية قول الثقة من مثل قول الراوي للامام عليه‌السلام (أفيونس بن عبد الرحمان ثقة آخذ منه معالم ديني) ؟

وتقرير الامام لذلك بقوله (نعم) مع ابتناء ذلك على حجية قول الثقة ، واستفادته منه عرفاً يكفي دليلا .

وقيل بعدم كفاية ذلك :

لعدم كونه من مراتب (العلم) مطلقاً ، واذا اوجب العلم فالحجة (العلم) الحاصل لا الخبر الموجب له .

ولأن البناء مطلقا ممنـوع ، والردع بادلة وجـوب الشاهدين ، والبينة ، ونحوهما ممكن ، ومع احتمال قرينية الموجـود ، لا يتم (بناء غير مردوع) الذي هو الحجة على سبيل التركيب .

والنصوص الكثيرة على فرض حجيتها تختص بابوابها بعد عدم عموم فيها يشمل الموارد المشكوكة .

ولأن خـــبر (أفيونس بن عبد الرحمن ثقة) (اولاً) في الأحكام لا في الموضوعات والفرق بينهما مشهور بين الاصحاب ، فلا تلازم بـين حجية قول الثقة في الأحكام وبين حجيته في الموضوعات (وثانياً) لا يتم مثل هـــذا تقريراً عرفاً .

(وفيها) أن هذه الاشكالات غير واردة غالباً (مضافاً) إلى أن هذه الأدلة ولو نوقش فيها واحداً واحداً ولكنها بمجموعها تكون دليـلا شرعاً ، وموجباً للاطمينان بالحجية كما لا يخفى .

(الجهة الثالثة) هل يعتبر كون الشاهدين من أهل الخبرة ام يكفي عدالتهما فقط ، او وثاقتهما دون أن يكونا من أهل الخبرة؟

ولا اشكال في أن طريق ثبوت الإجتهاد ليس طريقاً خاصاً لعدم الدليل عليه ، وانما هو طريق الى موضوع ثبت له حكم شرعي ، فهو كسائر الطرق الى الأمور الشرعية ، يثبت بما تثبت به .

والموضوعات والأحكام الشرعية على قسمين :

القسم الأول : ما لا يحتاج معرفتها الى اعمال الفكر والنظر ، كالطهارة ، والنجاسة ، ولا شبهة في عدم لزوم كون المخبرين بها من أهل الخبرة ، بـل لا معنى لأهل الخبرة في مثلها إلا العلم بما يحقق به الموضوع .

القسم الثاني: ما يحتاج معرفتها إلى خبرة وفكر ونظر كالشهادة بالإجتهاد، والعدالة ، والاعلمية ، ونحوها ، وهذا القسم هو مورد البحث في كفاية قيام البينة عليها مطلقاً ، او اشتراط كونها من أهل الخبرة .

ربما يقال بكفاية العدالة فيها ، وعدم اشتراط كونها من أهـل الخبرة ، فلو أخبر عـدلان عاميان باجتهاد شخص ثبت بقولهما شرعـاً إجتهاده وذلك لأمور :

الأول : إطلاق الأدلة المذكور فيهـا ذلك كقوله عليه السلام (حتى يشهد شاهدان الخ) وقوله عليه السلام (حتى يستبين لك غير هذا او تقدم به البينة) وغيرهما .

الثاني : بناء العقلاء على حجية قول الموثوق بصدقه من دون تقييد بكونه أهل خبرة .

الثالث : عدالتهما او وثاقتهما مانعتان عن القول بتخرص وجزاف .

(واورد عليها) بأن الاطلاق غير تام ، لكون الروايات في مقـام بيان أصل حجية البينة ، لا في مقام بيان خصوصياتها .

(والقول) بأن اصالة الاطلاق محكمة (فيه) أن ذلك فيما كان القيد مما يخفى على عامة الناس ، فعدم ذكره دليل عدم لزومه ، لا في مثل ما نحن فيه مما يكون خبروية الشاهد فيما يخبر به يكاد يكون شبه المسلّم . فيمكن اعتماد المتكلم الحكيم في ترك ذكر القيد على فهم العامة القيد من دون ذكر ، فتأمل .

وبأن بناء العقلاء على العمل بقول العادل غير أهل الخبرة فيما يحتاج فهمه الى خبرة خاصة ممنوع .

اترى العقلاء يعتمدون في شراء الدار على استعلام قيمتها من عدلين لاخبرة لهما بقيم العقارات والبنايات ؟ .

او ترى العقلاء يعتمدون على قول عدلين بأن المريض الذي كان خطراً جاز حدّ الخطر دون أن يكونا طبيبين ؟

وبأن العدالة والوثاقة مانعتان عن التخرص والجزاف كون هذا كافياً في العمل بقولهما غير معلوم ، وربما يقال بأنه معلوم العدم .

مضافاً: الى أن اطلاق الادلة يمكن القول قريباً بأنه منصرف الى الطريقة العقلائية المتبعة من الاعتماد على أهل الخبرة.

ولذا إختار هذا القول صاحب العروة (قده) وكل من يحضرني حواشيهم من المراجع المعاصرين ومن تقدمهم حيث لم يعلقوا على فقرة (من أهل الخبرة) من المتن .

(ثم) انه نقل القول أو الميل عن بعض باشتراط شرط آخر هو عدم كون الثقة المخبر سريع القبول حسن الظن (والظاهر) ارادته عدم كونه مخالفاً للمتعارف مطلقا سواء بسرعة القبول وحسن الظن ،أو بالسهو والنسيان ، أو الحب والبغض الغالبين ، أو نحو ذلك لعدم خصوصيته لحسن الظن وسرعة

القبول إلا دخولها في كونه غــير متعارف واستدل له في ذلك ، بأن مثله منصرف عن الادلة اللفظية .

والظاهر : أن كون المخبر غير متعارف يختلف بحسب المراتب ، فقد يكون خلاف المتعارف بحيث ينصرف عنه الادلة قطعاً فيها ، ولا تمانع في ذلك (وقد) يكون خلاف المتعارف يسيراً بحيث لو أخرج مثله عن العمومات والاطلاق لكان خروجـــه محتاجاً الى دليل ـ عرفاً ـ ومثل هذا يشمله الاطلاقات والعمومات (وإن) كان تشخيص بعض مراتب حسن الظن وسرعة القبول ونحوهما في انه من هذا القبيل أو ذاك في غاية الاشكال .

(نعم) لوشك في ذلك كان الاصل عدم كونه غير متعارف كما هو مبنى القوم .

(وقد يقال) بأن المدرك لحجية قول الثقة إن كان بناء العقلاء من غير ردع كان الوجه خروج قول غير المتعارف عن الحجية لعدم استقرار بناء منهم على ذلك ، وإن كان المدرك هو الأدلة اللفظية فشمول اللفظ يمنع خروج غير المتعارف عن الاطلاق والعموم (لكن) الظاهر أن المدرك لحجية قول الثقة وإن كان الدليل اللفظي فانصراف اللفظ عن بعض مراتب خلاف المتعـارف لا ينكر .

(ثم) انه نقل في المقام عن بعض عـــدم كفاية البينة في ثبوت مثل (الإجتهاد) من الامور غير المحسوسة بشبهة أن ادلة الشهادة إما صريحة في الشهادة بالمحسوسات كقوله ﷺ مشيراً الى الشمس (على مثل هذى فاشهد) أو منصرفة اليها ، ولا تشمل الشهادة على غير المحسوسات كالاجتهاد،والاعلمية ونحوهما ، فينحصر طريق استعلامها بالعلم الوجداني الناتج عن المعاشرة ، أو التواتر ، أو الشياع ، أو نحوها .

(وفيه) اولاً : هذه اشبه شيء بالشبهة لا بالدليل .

وثانياً : ورد بعض ادلة الشهادة فيما تكون غير محسوسة ، كالشهادة على التزكية التي هي أمر غير حسي لانها اخبار عن باطن الشخص بما يظهر عليه من الآثار .

وثالثاً : بأن الأمور غير الحسية القريبة من الحس يعتبرها الفقهاء امتداداً للامور الحسية كما ينقل ذلك عنهم في كتب الاصول عند البحث عن الخبر الواحد فراجع ، وهو كذلك .

ورابعاً : أن الظاهر من قوله ﷺ (على مثل هذه فاشهد) يعني على مثل العلم الذي يتعلق بالشمس حين رؤيتها إشهد ، لا على مثل هذه الشمس في كونها محسوسة .

وخامساً : على فرض حصر هذا الحديث الشهادة في الأمور الحسية ، فلا مانع من التمسك في غير الحسية بادلة اخرى مطلقة أو عامة .

(لا يقال) بأن مفهوم الحديث النبوي الشريف هو (لا تشهد على غير المحسوس) وهو يعارض اطلاق الادلة الاخرى ، فتقيد تلك المطلقات بهذا المفهوم لكونه اخص مطلقاً .

(فانه يقال) – مضافاً الى انه من مفهوم اللقب الذي لم يعتبره المحققون – فإن تقدم الاخص انما هو لأظهريته وفيما نحن فيه يكون العموم أو الاطلاق اظهر من هذا المفهوم فيقدم العام والمطلق على نحو الحكومة .

واشترط الماتن قبول شهادة البينة باجتهاد شخص بما [اذا لم تكن معارضة بشهادة] اثنين [اخرين] عادلين [من أهل الخبرة ينفيان عنه الإجتهاد] .

وذلك للتعارض الموجب لسقوط البينتين عن الحجية ، والترجيح ثم التخيير مختص بباب الخبر ، فلا ينسحب الى باب الموضوعات .

هذا إذا كان البينتان متساويتين في العدد والاوصاف شبه مسلّم بين القوم ولذا لم يعلق على هذا المورد من الاعلام الذين يحضرني حواشيهم على العروة أحد (وإن) كان قد سبق وسيأتي منا احتمال بل ترجيح عدم تساقط الدليلين المتعارضين كأصل عام وفاقاً للاخ الاكبر والعلامة الروحاني وغيرهما .

وأما إذا كانت البينتان متفاوتتين بالعدد أو الاوصاف كالاورعية والاوثقية فهل يتساقطان ايضاً — كما عليه جمع كبير من مراجع العصر، ام يحكم للاقوى عدداً أو اوصافاً كما ذهب اليه بعض آخر من المراجع المعاصرين (لا يبعد) الثاني لبناء العقلاء من غير ظهور ردع ، وورد الترجيح بالعدد وبالاوصاف في مطلقات من الأخبار لا داعي لحصرها في مواردها بل مقتضى الصناعة والفهم العرفي معاً ابقائها على اطلاقها وعدم فهم الخصوصية منها . والكلام طويل ، ومحله كتاب الشهادات (هذا) كله إذا كان مستند كل بينة العلم الوجداني .

أما إذا كان مستند احداهما الاستصحاب ، ومستند الاخر العلم قدمت الثانية بلا اشكال ولا خلاف على الظاهر .

[وهكذا يعرف] اجتهاد المجتهد [بالشياع المفيد للعلم] ذكر هذا مع كونه من أفراد (العلم) لانه مما يحصل منه العلم غالباً لا لأنه قسيم للعلم ، ولذا ترك ذكره بعض المراجع المعاصرين .

(والشياع) معناه أن يكون ذلك الشيء معروفاً عند مختلف أفراد الناس من أهل الخبرة وغيرهم حتى اصبح مفيداً للعلم .

ونفى الأخ الاكبر البعد عن كون الشياع بنفسه — مع غض النظر عن إيجابه العلم أو الظن أولاً — دليلا برأسه مطلقا .

وما استدل به أو يمكن أمور :

الاول : بناء العقلاء على العمل بالشياع في جميع امورهم من غير نكير عن سدنة الشرع .

(وما يورد) عليه من عدم تسليم البناء مطلقا اولاً .

وعدم كونها ممضاة من قبل الشرع مع لزومه في مثله ثالثاً .

وصلاحية النهي عن العمل بغير العلم للردع عنه ثالثاً .

(ففيه) أما اصل بناء العقلاء على العمل بالشياع مطلقا فهو مما لا ينكره كل من يراجع الاسواق والتجار والصناع والمستوردين والمصدّرين .

ألا ترى الناس يراجعون في البلد الطبيب الذي اشتهر الحذقة ، ويراجعون في ايداع أموالهم (الصرّاف) المعروف بالامانة ، ويراجعون في معاملاتهم الكسبة المعروفين بالانصاف في البيع والشراء ، لمجرد معروفية تلك عنهم دون أن يتوقفوا على ايجاب ذلك للعلم الشخصي لهم .

وأما عدم كونها ممضاة من قبل الشارع : فيمكن أن يدعى كونها ممضاة لتعارف أخذ الناس امورهم والعمل بها من طريق الشياع والشهرة ومن امورهم احكام الشرع ، وليس بعيداً أن يدعى أن الشيعة كانوا يعملون بما يرون سائر أفراد الشيعة يعملونها ويكتشفون – عادياً لا علمياً – أن العمل الشايع من الشيعة دليل صحة ذلك الأمر . ومع هذا لم يردع عنه الشارع فيكون تقريراً (والقول) بأن العمل في مثل ذلك كله كان لأنه يوجب العلم (خالٍ) عن الدليل بل الذوق السليم يؤيد عدمه .

وأما صلاحية الادلة الناهية عن العمل بغير العلم مطلقاً بشمول الشياع (ففيها) – مضافاً الى ما سنذكره من كون الشياع نوع استبانة اجازها الشرع – أنه بعد كون بناء العقلاء عليه ، وعدم الردع عنه بالخصوص لا مجال لشمول الادلة الناهية عن العمل بغير العلم له ، لكونه خارجاً بالتخصيص أو التخصص حينئذٍ .

الثاني : كون الشياع نوع استبانة عرفاً ، فيدخل تحت اطلاق قوله عليه السلام :

« والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير هذا) .

لانها بمعنى (الظهور) والشياع نوع من المظهور عرفاً ،إن لم يكن من افراده الظاهرة .

(واحتمال) أن يكون المراد بالاستبانة (العلم) غير الشامل لمثل الشياع (خالٍ) عن الدليل ، بعد عدم كونه مرادفاً له، وظهور معنى أعم من العلم من كلمة (يستبين) عرفاً .

الثالث: قصة اسماعيل بن الامام الصادق عليه الصلوة والسلام وقوله عليه السلام له (اذا شهد عندك المسلمون فصدقهم) مع أن المورد كان من الشياع .

(واحتمال) أن يكون في تلك القصة قـد تم شروط الشهـادة من العدد والعدالة فكانت من البينة الحجة شرعاً (ينفيه) سياق الرواية ، وصدرها وذيلهـــا .

إذن : فالاعتماد على الشيـاع مطلقاً إلا فيما يثبت خـلافه بالعلم أو بالادلة الشرعية ليس من جزاف القول،ولولا عدم اعتماد المشهور قديماً وحديثاً مطلقاً، لكان القول به في محله .

هذا هو حال الشياع في إثبات الإجتهاد،والاعلمية،ونحوهما من الموضوعات.

أما اثبات الشياع لموارد خاصة كالنسب ، والملك ، والوقف، ونحوها فمما لا ينكر ، والكلام حوله فيها موكول الى ابوابها .

[وكذا الاعلمية] تثبت و [تعرف بالعلم] الوجداني الناتج عن الاختبار الشخصي لمن يكون أهلاً لخبرة الأعلمية ، أو عن غير ذلك [أو البينة غـير المعارضة] ببينة اخرى [أو الشياع المفيد للعلم] وقد مرّ البحث عن ثبوت

الإجتهاد بقول العدل الواحد ، والثقة ، وبالشياع مطلقا ، فيقال في الاعلمية مثل ذلك بلا فارق اطلاقاً (ثم) انه هـل يثبت الاجتهاد والاعلمية بقول المجتهد نفسه (إني مجتهد) أو قوله (إني اعلم) أم لا ؟

مقتضى بناء كثير من الفقهـاء المقدسين العدول على الاكتفاء بأمر أهليهم وأقاربهم تقليدهم مـع اشتراطهم في المقلد (بالفتح) الاعلميـة مقتضى ذلك كفايته . وهذا وإن لم يصلح دليلاً برأسه ولكنه يصلح مؤيداً .

ومقتضى كون ذلك دوراً باطلاً عدم كفايته .

وتحقيق القول فيه : أن مثل هـذه الموارد يحصل للسائل العلم باجتهاد الشخص واعلمية من إخباره لانه صادق ، فعلى ذلك العلم يجوز التعديل.

(نعم) اذا لم يوجب قوله الوثوق والاطمينان لم يجز التعديل عليه .

كما انه على القول باشتراط التعدد في مثل الشهادة بالاجتهاد والاعلمية ـ كما عن بعض ـ لا يكفي قـول المجتهد (أنا مجتهد) أو (أنا أعلم) مطلقا إلا إذا اوجب العلم القطعي بناءاً على كفاية العلم في مثله .

[مسئلة ـ ٢١ ـ اذا كان مجتهدان لا يمكن تحصيل العلم باعلمية أحدهما، ولا البينة ، فإن حصل الظن باعلمية أحدهما تعين تقليده ، بـل لو كان في أحدهما] المعين [احتمال الاعلمية يقدم كما اذا علم انهما اما متساويان أو هذا المعين أعلم ولا يحتمل اعلمية الاخر ، فالاحوط] وجوباً [تقديم من يحتمل اعلميته] .

هذه المسئلة مبنية على ما هو رأي المـاتن والمشهور من وجوب تقليد الاعلم مطلقا .

والصور في المسئلة اربع :

الاولى : العلم باعلمية احدهما غـير المعين ، كما اذا علمت بأن واحداً من

زيد وعمرو قطعاً اعلم من الآخر والثاني مفضول بالنسبة اليه ، ويمكن ذلك فيما اذا كانت البينة على اعلمية احدهما المعين ثم نسيت الذي قامت على اعلميته هل هو زيد ام عمرو .

وفي هذه الصورة بناءاً على وجوب تقليد الاعلم مطلقا يجب الاحتياط بينهما لتحصيل الحجة المشتبهة بلا حجة (إلا) أن يقال بأن الاجماع المنقول على عدم وجوب الاحتياط يشمل المقام ايضاً (لكن) فيه نظر ، لعدم ثبوته اولاً ، وعدم حجيته ثانياً ،وعدم اطلاق لمعقده بحيث يتم فيه مقدمات الحكمة ويصرف النظر عن القدر المتيقن منه ثالثاً .

الصورة الثانية : احتمال اعلمية احدهما غير المعين دون الاخر ، وذلك فيما اذا لم يعلم بوجود اعلم في البين ولكنه يحتمل كون احدهما المعين اعلم من الآخر ، كما هو القائم في هذه الأزمنة بالنسبة لكثير من المجتهدين لبعضهم مع بعض ، سواء كان منشئي هذ الاحتمال الاختبار الشخصي ، أو تعارض البينتين — مع عدم الحكم لاحداهما — أو غير ذلك .

واختلف مراجع العصر ومن تقدمهم في انه هل وجوب تقليد الاعلم مقيد بالعلم بوجوده ، أو مطلق ،فالذي ذهب إلى الاول كالمرحوم السيد عبد الهادي (قده) مقتضاه أن لا يوجب الاحتياط في المقام بل يخير المقلد في تقليد ايهما شاء والذي ذهب الى الثاني مقتضاه أن يلتزم بوجوب الاحتياط في المقام ايضاً ويوجب الاحتياط بين اقوال المجتهدين (إلا) بناءاً على الاجماع المنقول على عدم وجوب الاحتياط في مسئلة التقليد .

الصورة الثالثة : احتمال اعلمية احدهما المعين ، كما اذا علم أن زيداً ليس اعلم من عمرو ، ولكنه يحتمل في (عمرو) أن يكون أعلم من زيد ، وأن يكون مساوياً له في العلم ، وهذه الصورة هي مفروض الماتن ، وقد احتاط

فيه بلزوم تقليد محتمل الأعلمية ، وعلق على المورد بعض مراجع العصر بأنه هو الأقوى لا الأحوط ،وذلك لاصالة التعيين في الدوران بين التعيين والتخيير .

الصورة الرابعة : احتمال اعلمية كل واحد منهما ، واحتمال تساويهما ، بأن يحتمل اعلمية زيد من عمرو، ويحتمل اعلمية عمرو من زيد ، ويحتمل تساويهما في الفضيلة .

وهذه الصورة ايضاً لم يتعرض لها الماتن ، ولكن تعرض لها بعض الشراح وهل (الحكم) فيهـا بمقتضى قاعدة الاشتغال الاحتياط ، لأن الاعتماد على أحـد القولين اعتماد على مشكوك الحجية ، ام القاعدة تقتضي التخيير لما في المستمسك من « أن الظاهر الاتفاق على عدم وجوب الاحتياط المذكور وعلى جواز الرجوع الى ايهما شاء » .

اقول : إن ثبت هذا الاتفاق فهو ، وإلا فالتخيير ـ على القـول بعدم حجية قول المفضول مع وجود الافضل والتمكن منه ـ محل اشكال .

(نعم) لو قلنا بأن مدرك وجوب تقليد الأعلم هو بناء العقلاء ، وقلنا بأن البناء المذكور انما هو فيما كان الاعلم مشخصاً ومعيناً ـ كما ليس بالبعيد ـ امكن القول بالتخيير في ما نحن فيه (لكنه) خروج عن القـول بوجوب تقليد الاعلم مطلقا .

وفي هذه الصورة الرابعة لوظن اعلمية أحدهما المعين فهل يتعين ـ كما عليه المصنف وكل من لم يعلق على هـــذا المورد ـ لكون المظنون وإن لم يكن حجة في نفسه إلا أن يكون معلوم الحجية حينئذ ، ام لا يتعين لعدم الدليل عليه بعدما لم يكن الظن حجة في نفسه هذا .

وفصل بعد مراجع العصر بين تخالفهما في الفتوى التي هي محل ابتلاء المقلد وعدمه ، فأوجب الاحتيـاط في الاول في جميع الصور ، وقال بالتخيير في

الثاني في جميع الصور ، وذلك بناءاً منه على عدم شمول الأدلة للمختلفين ، فلا تحصل البرائة اليقينية إلا بالاحتياط ، وأما إذا كانا متفقين في الفتوى — فيما هو محل ابتلاء المقلد — فلا تشترط الاعلمية حتى مع العلم بها وتشخيصها فكيف بصورة الجهل بها .

وقد مر الكلام على مثل هـذا التفصيل ومناقشته في شرح بعض المسائل السابقة .

[مسئلة — ٢٢ — يشترط في المجتهد] الذي يرجع اليه العامي في أحكام الدين — [أمور] وهذا القيد الذي ذكرناه لاخراج المجتهد في عمل نفسه فانه لايحتاج إلى بعض الشرائط كالأعلمية ، والعدالة ، وأن يكون مجتهداً مطلقاً ، ونحو ذلك كما لا يخفى .

وربما يقال في المقام بالتفصيل بين (المجتهد) الذي يؤخـذ منه الأحكام الشرعية للعمل بها فقط ، وبين (المجتهد) الذي يعتبر مرجعـاً للمسلمين في شؤون دينهم ودنياهم من الولايات ، والقضاوات ، والمرافعات، ونفوذ حكمه على الجميع ، ونحو ذلك باشتراط ما قيل من الشروط في الثاني عـدى الحرية على احتياط فيها ، وبعدم اشتراط غير (الاجتهاد ، والعقل ، والإيمان والوثوق) في الأول .

مثلاً : لو أراد العامي أن يعرف الحكم الشرعي في الشك بـين الثلاث والأربع ، أو في عـــدد التسبيحات في الركعتين الأخيرتين ، أو في جلسة الاستراحة كفى أن يراجع مجتهداً عاقلاً موثوقاً به مؤمناً .

وذلك لأن الدليل لا يدل على أكثر من ذلك في مثل المقام ، والذي يمكن الاستدلال به لذلك أمور :

الأول : أن التقليد طريقى، ومقتضى الطريقية كفاية سلوك كل ما يكون

طريقاً عرفاً ، ومثله طريق عرفي بلا إشكال ، كما يكفـي مثله في الطرق إلى فهم سائر العلوم ، والأمور .

الثاني : ان مراجعة الشخص الواجد لهذه الشروط الأربعة استبانة عرفاً فيدخل في اطلاق قوله عليه‌السلام (حتى يستبين لك غير هذا) .

وتوهم أن يكون الحرمة المفتى بها من هكذا انسان موضع قبول ، دون غيرهـا من الأحكام ، لورود الرواية في ذلك (في غير محله) ـ مضافاً إلى القطع بوحدة المناط بين ثبوت الحـــرمة لشيء وبين ثبوت سائر الأحكام الشرعية ـ أن بعضاً آخر من الأحكام كالحلية أولى بالثبوت بمـــا يثبت به الحرمة ، لأن الحل موافق للأصل أيضاً.

الثالث : بناء العقلاء فانهم لا يوجبون فيمن يؤخـذ منه أي علم أكثر من أن يكون عاقلاً موثوقاً به والإجتهاد محقق للموضوع ، وغيرهما يبقى خالياً عن الدليل عدى الايمان الذي دلت عليه النصوص .

الرابع : أن الأدلة التي دلت على سائر الشروط أمـا هي في خصـوص المرجع العام في جميع أمور الدنيـا والدين ، أو منصرف اليه بقرائن حالية أو فعالية .

(نعم) يرد على هذا كله عدم معروفية هذا التفصيل ، وعدم التزام أحد به ، بل احتمال كونه خلافاً للأجماع البسيط ، وهذا هو الذي يوقف الفقيه في التزام مثل هذا التفصيل وإلا لم يبعد القول به. فالاحتياط ينبغي أن لا يترك في مثله .

فلنذكر الشروط وما فيها من كلام ومناقشة :

[البلوغ] يدل على اشتراطه أمور :

الأول : الاجماع ، احتمله بعضٍ ، وربما يظهر من كلام الشيخ الانصاري

(قده) حيث أنه بعد ذكر البلوغ والعقل والايمان قال (ولا اشكال في اعتبار هذه الثلاثة) .

ولكن لم ار من أدعاه صريحاً ، وإن كان ليس بعيداً في نفسه (نعم) الشهرة محققة فيه ولكنها لا تكون أكثر من مؤيد لا دليلا .

الثاني : قوله عليه السلام (عمد الصبي خطأ) لشمول اطلاق لأقوال الصبي وآرائه وفتاواه ، فاذا نزل عمد الصبي مطلقا منزلة الخطأ، وثابت انه لاحجية للفتوى الصادرة خطاءاً ، فلا حجية لفتوى الصبي .

(وأورد عليه) تارة بأن المراد به عمده في القتل بحكم القتل الخطئي ، بدليل وروده في مورد القتل ، ووروده في حديث آخر هكذا (عمد الصبي خطأ تحمله العاقلة) .

(ورد) بأن المورد لا يخصص ولا يقيد بعد الاطلاق والعموم ، كما أن ورود حديث آخر مقيداً بقيد لا يثبت القيد في الحديث المطلق، فإن قواعد التخصيص والتقييد في غير المثبتين كما هو معروف ، وليس تقييد الحديث المطلق بقرينة الحديث المقيد أولى من حمل القيد على الاستحباب فيما يمكن فيه ذلك بقرينة الحديث المطلق وابقاء المطلق على اطلاقه ، أو حمل المقيد على بيان أحد الأفراد فيما لم يمكن الحمل على الاستحباب كما هو مبني القوم في أمثال ذلك .

وتارة أخرى : بأن الملغي هو فعل الصبي بأن يعامل معه معاملة الخطاء، وهذا لا يشمل آرائه وعلومه وأقواله .

(ورد) أيضاً – مضافاً إلى أن الرأي إذا أظهره صاحبه عدّ من أفعاله عرفاً ، إن لم نقل بأن مطلق القول فعل من أفعال الانسان – بأن أية قرينة أوجبت تخصيص ذلك بالفعل مع كون اللفظ مطلقاً .

(الثالث) الأصل ، وهو عدم حجية قول الصبي وفتواه لغـيره ، وقد استدل به صاحب الفصول لأن الشك في الحجية موضوع عدم الحجية .

(وأورد) عليه : بأن الاطلاقات والأدلة إذا شملت الصبي فالأصل يكون مقطوعاً .

(الرابع) أن الصبي لا تقبل روايته ، فهذا قبول فتواه أولى .

(واجيب) بالاشكال في المقيس عليه وفي القياس ، أمـا في الأول فلعدم ثبوت عدم قبول روايته إذا كان صبياً مميزاً ثقة ، وأما في الثاني فبانه قياس وهو غير حجة ، والقطع بالمناط أو الأولوية حجة للقـاطع لا لغيره ، ولو فرض تمامية الدليل في الرواية فخروج الرواية عن بنـاء العقلاء بدليل خاص لا يوجب خروج فرد آخر وهو التقليد .

(الخامس) قوله عليه السلام في رواية ابي خديجة : « أنظروا إلى رجـل منكم » والصبي مقابل الرجل.

(ورد) بأن الظاهر منه عدم خصوصيته للرجولة في الحكم بل هو وارد مورد الغالب كما له نظائر كثيرة في الفقه ، مع انه إن قيل بكونه قيـداً إحترازياً وجب أن يكون إحترازياً عن المرئة لا عن الصبي ، مضافاً إلى أنه في مقام القضاء لا الإفتاء ، وإسراء مثله لا يخرجه عن القياس .

(السادس) عدم الوثوق بالصبي ، إذا الصبي إذا بلغ رتبـة الاستنباط فلا شك يعلم بأن تقصيره غير مأخوذ عليـه لرفع القلم عنه ، فيحلل ويحرّم ولا يبالي .

(وفيه) أولاً : لا نسلّم على مثل هذا الصبي المميز جواز أتيان المحرمات خصوصاً مثل الفتوى بغير ما انزل الله التي هي من أشدّ المحرمات، وخصوصاً فيما يبقى أثره إلى بعد بلوغه

وثانياً : الكلام في الصبي الذي يوثق بفتاواه وبعدم تقصيره ، وإلا فعدم الوثوق يوجب عدم جواز التقليد حتى للبالغ .

(السابع) أن اشتراط العدالة فحواه اشتراط البلوغ ، لكونها ملكة لا تصدق مع عدم البلوغ .

(وفيه) أولاً : لا مانع عن صدقها على غير البالغ ، نعم الذي قيل أو يمكن لقائل أن يدعيه هو عدم وجوب تحصيل العدالة على غير البالغ ، ووجوبها على البالغين مقدمة لاجتناب المحرمات،لا أن غير البالغ إذا وجدت فيه ملكة اجتناب المحرمات لا يسمّى عادلاً ، والعرف ، واللغة والشرع ببابك .

وثانياً : سيأتي البحث والنقاش عن ضرورة العدالة في الشخص الذي يؤخذ منه تقليداً مسائل الحلال والحرام ، بل ربما يقال بكفاية الوثوق به دون اشتراط العدالة ، ولذا نقل عن المحقق الهمداني في مصباح الفقيه التنظر في مسألة اشتراط البلوغ في امام الجماعة .

(الثامن) قوله عليه‌السلام (كل مسن في حبنا) وهذا يشترط فيه البلوغ على الأقل .

وجوابه : أنه غير مشرط قطعاً،لعدم اشتراط كون المرجع مسناً — مضافاً إلى أن تقييده بـ (في حبنا) يعطي السبق إلى التشيع لا السبق في العمر ، ويمكن السبق إلى التشيع في الصبي على البالغ كما لا يخفى (اللهم) إلا أن يقال بأن سبق الصبي ليس بسبق لأن (عمد الصبي خطأ) .

(التاسع) قوله صلى‌الله‌عليه‌وآله (رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم) .

(وفيه) انه قلم التكليف ، لا الوضع كما قيل ، أو قلم العقوبة فقط.

والاستنباط ليس تكليفاً ، ولا عقوبة حتى يكون مرفوعاً وإنما هو يستتبع حكماً وضعياً هو (الحجية) .

(نعم) لو قيل بأن المرفوع كل حـــكم مطلقاً حتى الوضعي منه والتزمه الأخ الاكبر – كما قيل – لم يبعد شموله لفتواه أيضاً .

(العاشر) إنه محجور عن التصرف في ماله ، فكيف يجوز تقليده وهو تصرف في أديان الناس الذي هو أهم من المال قطعاً.

(وفيه) مع أنه لا قياس عندنا ، فلا نسلّم الحجر حتى في الصبي المميز الرشيد .

(الحادي عشر) دوران الأمر بين التعيين والتخيير فيما لو كان فقيـــه آخر بالغ .

(وفيه) أولاً : نفرض الكلام فيما لم يكن فقيه آخر بالغ، أو كان الصبي أورع ، أو ذا مزيّة أخـرى بحيث كان الدوران بين تعيين وتعيين ، لا بين تعيين وتخيير .

وثانياً : إن الأصل مقطوع بالاطلاقات .

واستدل لعدم اشتراط البلوغ بأمور أخرى :

الاول: عدم ذكره في شروط التقليد لا في آية ولا رواية، ولوكان لبان.

(وفيه) لعل عدم ذكره لعدم وجود مثله ، كما لم يذكر كون المجتهد انساناً ، لعدم وجود مجتهد غـــير انسان ، ولندرته جداً بحيث لا يستحق إضافة قيد لاخراج مثله ، كما هو كثير النظير في الأبواب المختلفة من الفقه لمن راجعها ، فاعتمد الشارع على الانصراف الموجود فيه،وفي مثله لا تصح قاعدة (لو كان لبان) .

الثاني : اطلاقات الأدلة اللفظية مثل (أهـل الذكر) و (من كان من

الفقهاء) و (عرف حلالنا وحرامنا) ونحوها فانها باطلاقها تشمل الصبي غير البالغ أيضاً .

(وأورد) عليه أولاً : بعدم الاطلاق الأحوالي لها ، وانما لها اطلاق أفرادي، والذي يفيدنا في المقام هو اطلاق يشمل حالتي البلوغ وعدمه، فكما لا تشمل هذه المطلقات حالتي الفسق والعدالة ، ولا حالتي الكفر والايمان كذلك لا تشمل حالتي البلوغ وعدمه .

وثانياً : بأن المطلقات في مقام بيان أصل التشريع ، ولا اطلاق لها رأساً أصلاً .

وثالثاً : بالانصراف إلى البالغ ، أو عن غير البالغ .

(وقد يجاب) بأن اللفظ إذا أطلق في مقام البيان ، أنعقد له الاطلاق الاحوالي كالاطلاق الافرادي سواءاً بسواء ، وعدم شمولها لحالتي العدالة والفسق، والكفر والايمان ليس لعدم اطلاق يشملها،وإنما لأدلة خاصة أخرى، فلو لم يقم دليل على اشتراط العدالة لجوزنا – بنفس هذا الاطلاق – تقليد الفاسق ، كذا ولو لم يدل دليل على الايمان ، كما نقول بمثل هذا الاطلاق في أهل خبرة التقويم في المنازعات بين المتعاملين ، والاورش، ونحوها فنكتفي في بعض الموارد بتقديم الفاسق والكافر – على الاصح – مع الوثوق بكلامهما .

وأما إحراز كون المطلق في مقام بيان شيء لافادة حكم ذلك الشيء فلم نتحققه،بل الذي يدل عليه العرف والعقل هو لزوم عدم إحراز كون المتكلم في مقام عدم بيان هذا الشيء، وإلا فالاحراز المذكور لا يساعد عليه العرف ولا العقلاء ، كما يتضح ذلك بمراجعة الموالي والعبيد والأباء والابناء ، والملوك والرعية ، والقوانين والناس الخ .

وأما الانصراف فعهدة ذلك على مدعيه ، ولم نتحقق نحن إنصرافاً .

الثالث : بناء العقلاء ، فإن بناءهم على أخذ كل شيء ممن هو أهل خبرته، دون تقيد ، بل ولا التفات إلى ضرورة كونه بالغاً البلوغ الشرعي، فلووجد طبيب حاذق غير بالغ ، أو مهندس حاذق غير بالغ ، أو خياط حاذق غير بالغ ، لراجعه الناس في أمراضهم ، وبناء دورهم ، وخياطة ألبستهم دون توقف أو تروى في أنه بلغ السنّ الكذائي أم لا .

وحيث إن التقليد ليس سوى رجوع الجاهل إلى أهل خبرة الفقه وهو العالم بالحلال والحرام ، وهو طريقي، ولم يرد عن الشرع ردع عن ذلك فجاز الاعتماد على الصبي الفقيه في مقام التقليد .

(وأورد عليه) بالتشكيك في مثل هذا البناء أولاً .

وبأنه دليل لبي ، والمتيقن منه البالغ ثانياً .

(ويُردّ) بأن البنـاء مسلّم ليس قابلاً للشك ، ويكفي لزوال الشك مراجعة العرف والعقلاء في إستفاداتهم وأحوالهم في مختلف شؤونهم المهمة وغيرها فانهم يراجعون أهل الخبرات لكونهم أهل خبرات فقط وفقط من دون مدخلية للعمر في نظرهم أبداً .

وما يرى من إنتقاد بعض الناس طبيباً شاباً ، أو مهندساً شاباً ، ونحوهما بانه شاب فكيف بكونه صبياً (فانه) لعدم الوثوق بعرفان الشاب وعلمه ، ولعلمهم بقلة تجاربه فيما تكون التجارب كفيلة بزيادة العلم (أما) لو وثقوا بشاب أو صبي في أمر فانهم يعتمدون عليه بلا شك أو إرتياب .

وأما أنه دليل لبيّ ، فالمتيقن إنما يبحث عنه إذا حصل الشك، وفيما نحن فيه لا شك بعد مراجعة أحوال العرف والعقلاء في مختلف شؤونهم . فلا نحتاج إلى المتيقن .

(وأما) إستبعاد أن يكون الصبي شاغلاً لمنصب الافتاء (ففيه) إنه

ليس أعظم من منصب النبوة والامامة وقد شغلها مثل (عيسى) بن مريم ، و (الامام الحجة) عجل الله تعالى فرجه مع كونهما صبيين .

فتحصل من جميع ذلك : الاشكال في اشتراط البلوغ في المقلد (بالفتح) الذي يؤخذ منه الاحكام فقط بحيث يقدم الفقيه على الفتوى باشتراطه ، والتزام كل التوالي الفاسدة التي تترتب على الفتوى باشتراطه من بطلان اعمال المقلد الفقيه الصبي ، ووجوب اعادتها أو قضائها أو كفارتها ، ووجوب الاستغفار عليه ، وسقوط شهادته ، وعدم جواز الاقتداء به ، ونحو ذلك (نعم) مصير المشهور الى ذلك يصحح الاحتياط في المسئلة . وما دام الفرد المبحوث عنه قليل الوجود لندرته جداً فلا يحتاج المقام الى تطويل اكثر كما فعله بعض المؤلفين .

هذا في المقلد (بالفتح) الذي يؤخذ منه الأحكام الشرعية فقط باعتباره أهل خبرة الأحكام والاستنباط وأما في المرجع الذي يكون ولياً للمسلمين ، ويجري الحدود والاحكام ، والقضاء والخصومات ، ونحو ذلك ، فالظاهر اشتراط البلوغ فيه ، لاشترطه في بعض لوازم مثل هذا المنصب ، أما النبوة والامامة فهما خارقان كما لا يخفى .

ثم انه على تقدير اشتراط (البلوغ) فهل يشترط حال الاستنباط ، أم حال أخذ الحكم منه ، أم حال عمل المقلد .

ربما يمثل اشتراطه في جميع الحالات الثلاث ، لاطلاق العقل باشتراطه الشامل للحالات الثلاث .

(لكن) التحقيق أن يقال بعدم اشتراطه في غير حال العمل ، لأنه مع طريقة التقليد الى العمل الصحيح ، فالمقياس حال العمل لا غير ، فلو استنبط غير البالغ حكماً شرعياً ، ثم بلغ وبقي على ما استنبطه جاز تقليده في ذلك

الحكم ، كما انه لو أخذ العامي الحكم الشرعي عن فقيه بقي الى بلوغه يوم واحد ، ثم عمل به يوم غده حين بلغ صح . وهل يجري الاستصحاب في مثله أم هو من قبيل تغير الموضوع لانتقاله من عدم البلوغ الى البلوغ (الظاهر) الاول لأن تغير الموضوع عرفي ولا يساعد العرف على اعتباره من التغيير في الموضوع .

[والعقل] مما ذكر اشتراطه في مرجع التقليد .

أما بالنسبة الى العقل في وقت الاستنباط فلا خلاف ولا اشكال فيه ، بل دعوى كونه من البديهيات الأولية في جميع أهل الخبرات في محلها .

أما بالنسبة الى وقت عمل المقلد ويسمى باشتراط العقل استدامة ، بأن كان المجتهد حال الاستنباط عاقلاً ثم جنّ فهل يجوز تقليده حال الجنون بالعمل بفتاواه التي استنبطها حال العقل أم لا ؟ فيه قولان :

الأول : لبعض مراجع العصر ، وهو الجواز (لاطلاق الأدلة) ، خرج عنه الجنون حال الاستنباط بالضرورة والاجماع ، وبقي الباقي . (وبناء العقلاء) فانهم مطبقون على العمل برأي صادر عن العاقل وإن جُن صاحب الرأي بعد ذلك ، فالطبيب الذي وصف دواء حال العقل ثم جُنّ لا يترك العقلاء دوائه ، والمقوّم الذي قوّم داراً بقيمة حال العقل ثم جُنّ لا يترك العقلاء قوله لعروض الجنون عليه ، والمهندس الذي صنع خريطة لبناء دار ، ثم جُنّ يعمل العقلاء بخريطته ، وهكذا دواليك (والاستصحاب) فان رأيه كان حجة حال الاستنباط ، فتستصحب الحجية الى حال عروض الجنون ، كما يستصحب الحكم التكليفي بالنسبة للمقلد ، فإنه كان يجب عليه جلسة الاستراحة فتستصحب (وكل ما دل) على جواز البقاء على تقليد الميت مما سبق مفصلاً . وهذا القول هو الذي اتبعناه الأخ الأكبر صناعة وإن اشكل فيه بعد ذلك فتوى .

القول الثاني : عدم جواز تقليد المجنون الذي كان حال الاستنباط عاقلاً.

(لعدم) صدق العناوين المأخوذة شرعاً في مرجع التقليد كـ (الفقيه) و (العالم) و (اهل الذكر) ونحوها على المجنون ، لأن ظاهرها لزوم كونه فعلاً فقيهاً ، وعالماً ، وأهل الذكر ، لا كون الرأي فقط رأي فقيه ، وفتوى عالم ، وحكم أهل الذكر .

(ولعدم) اطلاق في الأدلة اللفظية يكون في مقام البيان الأحوالي .

(ولعدم) ثبوت بناء العقلاء ، أو عدم اعتباره بعد صلاحية ما ذكر للردع عنه .

(ولانقطاع) الاستصحاب بالدليل الاجتهادي .

(وفي الكل نظر) أما الأول فلأن الظاهر من (من كان الفقهاء) و (العالم) و (أهل الذكر) – بمقتضى الطريقة المستفادة عرفاً من أمثال هذه الكلمات – كون الرأي والفتوى صادراً عن هؤلاء لابقاء هؤلاء على هذه الأوصاف ، ومراجعة العرف في الاستفادة من أمثال هذه الكلمات في شؤون الناس الدنيوية تثبت ذلك .

وأما الثاني : فقد سبق ان الاطلاق شموله للافرادي والاحوالي على قدم المساواة إلا فيما علم ارادة حالة خاصته بقرينة ونحوها .

وأما الثالث : فبناء العقلاء مسلّم ، ويكفيك مراجعتهم في افاداتهم واستفاداتهم من اوامر الموالي للعبيد ، والحكومات للرعايا ، ونحوها لاثبات المطلب .

ولم نجد ، ولم يذكر المستدل ما عبّر عنه بـ (ما يصلح رادعاً) عن هذا البناء اللهم الا ما دلّ واشتراط العقل في التكليف وما دلّ على ان المجنون محجور عليه وما أشبه ذلك فتأمل .

وأما الرابع : فلأنه بعد عدم تمامية دليلهم الاجتهادي على مذهبهم فلا قاطع للاستصحاب هذا عمدة ما قيل في المقام .

ويمكن أن يقال : بالتفصيل بين المرجع الذي يؤخذ منه الأحكام الشرعية فقط باعتباره أهل خبرة الفقه ، وبين المرجع الذي يتولى عامة أمور المسلمين، بالتزام اشتراط استمرار العقل في الثاني لاحتياج مزاولة الاعمال المرجعية وتولي قيادة الأمور العامة الى العقل ، دون الأول لعدم الدليل المقنع فيه (ومع ذلك) فالاحتياط بالقول باشتراط العقل مطلقاً في محله .

وأما المجنون الادواري ، الذي استنبط الحكم الشرعي حال العقل ، ثم جُنّ ، ثم عاد عقله فهل يجوز تقليده حال افاقته . الظاهر نعم ، ولم أجد فيه فتوى بالعدم فيما يحضرني من كتب ، حتى أن الذين استشكلوا في العمل حال جنون المقلد (بالفتح) اجازوا في الادواري .

قال في المستمسك « ولا بأس به إن لم ينعقد الاجماع على خلافه » وكانه مظنة مخالفة الاجماع عنده (لكن) لا يخفي عدم استقامة الاعتماد على مثل هذه الاطلاقات لمثل هذه الاجماعات .

ويأتي نفس الكلام على اشتراط العقل الاستمراري في مثل غلبة مرض ، أو نسيان، أو كثرة السهو ، أو نحو ذلك على المرجع بعد استجماعه للشرائط حال الاستنباط .

ولولا شبهة التزام ما لم يقل به أحد لتوجه التفصيل الذي ذكرناه .

[والايمان] بمعنى كونه مسلماً شيعياً اثني عشرياً وقد استدل لاشتراطه في مرجع التقليد بالادلة الاربعة :

أما الكتاب فكقوله تعالى : « ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار »

بتقريب أن التقليد نوع ركون بلا اشكال . بضميمة أن غير الشيعي الاثنى عشري ظالم لنفسه باعتقاده خلاف الواقع من أصول الدين .

(ويورد) على الاستدلال بها : أولاً : بأن الآية لا تدل إلا على عدم جواز الركون إلى من ظلم نفسه، وهو يصدق على المعاند الذي عرف الحق وأنكره، أما غير الشيعي ، أو غير الاثنى عشري من الشيعة الذي كان قاصراً ـ غير مقصر ـ في جهل الحق بسبب التقية الشديدة أو لشبهة حصلت له أو نحوهما فلا تشمله الآية الكريمة فالدليل أخص من المدعى .

(وقد يجاب) بأن المقصود ليس الظلم الفعلي ، بل الظلم مطلقاً وإن كان واقعياً ، وغير اهل الحق أياً كانوا ظالمون لأنفسهم ، سواء كان من حيث يشعرون أو من حيث لا يشعرون (لكنه) خلاف ظاهر كلمة (ظلموا) فقد قال أهل الأدب بأن ظاهر الافعال كونها صادراً عن الاختيار والالتفات فلو قيل فلان قتل فلاناً ظاهره القتل العمدي، وإن كان القتل خطأ قد يمكن ولكنه خلاف الظاهر فتأمل .

وثانياً:بأن مبنى الفقهاء العمل بروايات اصحاب المذاهب الباطلة كالفطحية، والطاطريين ، والناووسية ، وبني فضال، وغيرهم ، كما ورد الحديث في جواز العمل بما روته العامة عن علي عليه السلام عند اعوزاز النصوص ، مع أن الاعتماد عليهم حق في نقل الخبر نوع من الركون .

(ويجاب) أولاً : ان نقل بمجرد الرواية ـ مع الوثاقة ـ لا يسمى ركوناً ، بخلاف تقليده فإنه نوع من الركون . (وثانياً) : الفارق الأدلة التي قامت على جواز أخذ رواياتهم ، دون رواياتهم في قوله عليه السلام في كتب بني فضال (خذوا ما رووا وذروا ما رأوا) .

وكقوله تعالى ايضاً : « إن جائكم فاسق بنبأ فتبينوا » بضميمة أن غير

الاثني عشري من الشيعة فاسق فلا يجوز أخذ فتواه كما لا يجوز أخذ روايته بطريق أولى .

(ويورد عليه) اولاً : ان الآية لم تنف حجية نبـأ الفاسق بل أوجب التبين ، فهل يقال بجواز العمل بفتوى الفاسق بعد تبين انه لم يأل جهداً في الاستنباط كلا !

وثانياً : الشك في صدق (الفاسق) على غير أهل الحق إذا لم تتم عليهم الحجة بعد .

وثالثاً : الاولوية غير مسلمة ، لجواز وجوب التبين في الخبر دون الفتوى ، فـلا قطع بالملازمة والمنـاط ، حتى يتعدى به الحكم من التبين الخبري ، إلى التبين الفتوائي فتأمل .

وأما السنة فروايات :

احدها : عن علي بن سويد ، قال : كتبت الى ابو الحسن الاول وهو في السجن :

« وأما ما ذكرت يا علي ممن تأخذ معالم دينك ، لا تأخذن معالم دينك عن غير شيعتنا ، فانك إن تعديتهم أخذت دينك من الخائنين الذين خانوا الله ورسوله ، وخـانوا أماناتهم ، انهم اؤتمنوا على كتاب الله جـل وعلا فحرفوه وبدلوه ، فعليهم لعنة الله ولعنة رسوله وملائكته ، ولعنـة آبائي الكرام البررة ، ولعنتي ، ولعنة شيعتي الى يوم القيامة » .

ونوقش فيهـا : بضعف السند ، وبأن المـانع عن أخذ معالم الدين من غير الشيعة هو خيانتهم ، فلو فرض الاطمينان بعدم خيانة أحدهم لجاز الأخذ من غير الشيعة ، وانصرافه إلى قضاة العامة العاملين بالقياس ونحوه في قبـال اخبار المعصومين عليهم السلام ، فلا يشمل غير الشيعي الذي يستنبط من رواياتهم (ع) .

(ويجاب) عن ضعف السند بأن العمل يجبره ، وعن أن مصب المنع هو الخيانة ، بأن الخيانة حكمة لا علة ، كما هو مبنى الفقهاء في التعاليل الواردة في مختلف الروايات بحملها على الحكمة لا العلة التامة التي يدور مدارها الحكم . والانصراف ممنوع ، بل اطلاقه محكتم .

ثانيها : خبر احمد بن حاتم بن ماهويه ، أن أبا الحسن الثالث عليه‌السلام كتب اليه والى أخيه « فاعتمدا في دينكما على كل مسن في حبنا ، وكل كثير القدم في أمرنا ، فانهم كافوكما انشاء الله » .

ونوقش أيضاً ، بضعف السند ، وبأن ما اشترط فيه من شدة الحب ، والثبات التام في أمرهم عليهم السلام هو فوق الايمان ، ولم يقل به احد، ولذا قال في المستمسك (محمول على الاستحباب للاجماع القطعي على خلاف ظاهره) .

وقد يجاب : عن ضعف السند يجبرها بالعمل ، وعن اشتراط شدة الحب وكثرة القدم في أمرهم : بأن هذا هو كناية عن الايمان ، أو عبارة أخرى عنه ، لا انه أمر فوق الايمان حتى تسقط الرواية لأن أحداً لم يلتزم باشتراط درجة فوق الايمان .

وقول المستمسك : (للاجماع القطعي على خلاف ظاهره) إن اراد به ان ظاهره درجة أقوى من الايمان ففيه مـا قلناه ، وإن أراد به أن ظاهرة كونه كثير العمر فهو واضح الفساد .

ثالثها : قوله عليه‌السلام « فأمـا من كان من الفقهاء صائناً لنفسه ، حافظاً لدينه ، مخالفاً لهواه ، مطيعـاً لأمر مولاه ، فللعوام أن يقلدوه ، وذلـك لا يكون إلا بعض فقهاء الشيعة لا كلهم ... الخ » .

فغير المؤمن الشيعي الاثنى عشر لا تصدق عليه الصفات في هذا الحديث ، فلا يقال فيه انه صائن لنفسه ، أو حافظ لدينه ، أو مطيع لأمر مولاه ،

مضافاً إلى تصريح الامام عليه السلام بكونه بعض فقهاء الشيعة فغير الشيعي مسلّم عدم كفاية فتواه .

ونوقش فيها : بضعف السند ، لضعف نسبة التفسير إلى الامام العسكري عليه السلام .

(ويرد) بما مضى في اوائل الكتاب – في شرح المسئلة الأولى – مسهباً من حجية التفسير واعتماد اجلاء من الفقهاء عليه .

رابعها : مقبولة عمر بن حنظلة : « ينظر ان من كان منكم ممن قد روى حديثنا » .

خامسها : روايه أبي خديجة : « انظروا إلى رجل منكم » .

بتقريب أن (منكم) في الخبرين يعطي لزوم كون المرجع من أمثال أصحاب الأئمة من الامامية الاثنى عشرية .

(واورد) عليهما اولاً : بأنهما في القضاء ، وسحب حكمه إلى باب الافتاء قياس .

وثانياً : بأن المراد بـ (منكم) – بقرينة صدد وذيل الروايتين – عدم كونه من العامة لأنه يحكم بغير حكم الأئمة الطاهرين عليهم السلام ، وهو أخص من المدعى ، إذ أن الخبرين (بمجموعهما صدراً وذيلاً) لا يشملان ما لو استخرج فقيه عامي الحكم الشرعي من آثار الأئمة الطاهرين مع فرض الوثوق باجتهاده .

(وقد يجاب) عن الأول بوحدة المنـــاط ، وعن الثاني بأن المحكم هو اطلاق المنع ، والتعليل يحمل على الحكمة لا على العلة التامة التي يدور الحكم مدارها وجوداً وعدماً – وليس ببعيد – .

وأما الاجماع : فالظاهر عدم وجود خلاف في المسئلة،قال في المستمسك: « نعم حكي عليه اجماع السلف الصالح والخلف ، وهو العمدة فيه » .

(واورد) على المستمسك بأن « الاجماع لا يصح التعويل عليه لأنه منقول أولاً ، ومحتمل الاستناد إلى ما ذكر ثانياً ، وقد بين في موضعه عدم صحة الاستناد إلى مثله ، فلا وجه لجعل الاجماع عمدة المستند » .

(وفيه) أن الاجماع في مثل هذه المسئلة التي ربما يعتبر من ضروريات الشيعة – اجمالاً – لو لم يمكن التعويل عليه فأين يتحقق في الفقه اجماع يصح التعويل عليه ؟

فمثل هذا الاجماع إن لم يقم دليل شرعي عليه فلا أقل من كونه مصداقاً ظاهراً للاستبانة عرفاً ، فيدخل في قوله عليه السلام (حتى يستبين لك غير هذا). مضافاً إلى ما مر منا من عدم الاستبعاد لحجية الاجماع المحتمل الاستناد فلا يسقط لمجرد كونه محتمل الاستناد .

وأما انه اجماع منقول ، وإن كان صحيحاً ، ولكن قد يسرف الفقيه على القطع من عدم الخلاف في المسئله ، ويكفي مثل هذا القطع في اطلاق (العلم) عليه عرفاً ، ومع ذلك فليس مجرد كون الاجماع منقولاً مجوزاً لرده رأساً في كل مكان .

وأما العقل : فقرر بأن غير الامامي الاثني عشري لا وثوق بقوله غالباً .

(وفيه) أن الغرض اعم من ذلك ، صحيح انه لا وثوق غالباً به ، ولكن لو وثق لم يرَ العقل مانعاً من الأخذ بقوله .

واستدل له أيضاً : باشتراط العدالة في مرجع التقليد ، ولا تتحقق بلا ايمان ، فيشترط الايمان في مرجع التقليد .

(واورد عليه) أولاً : بأن اشتراط العدالة في مرجع التقليد قد يناقش فيه ، خصوصاً في الذي يؤخذ منه فقط الأحكام . وثانياً : قيل بامكان تحقق العدالة بدون الايمان ، إذ العدالة ملكة اجتناب المعاصي ، فلو كان شخص له هذه الملكة ولكن لم تتم عليه حجة الايمان كان عادلاً غير مؤمن ، فلا تلازم بين اشتراط العدالة واشتراط الايمان ، بل بينهما عموم من وجه هذا .

ولكن فيما ذكرناه خصوصاً الأخبار والاجماع كفاية .

فتحصل أن الأقوى اشتراط (الايمان) بالمعنى الاخص في مرجع التقليد بكلا قسميه سواء الذي يؤخذ منه فقط الاحكام الشرعية ، أو الذي يعتبر مرجعاً عاماً في جميع الأمور .

وما احتملناه من الفرق بينهما في بعض الشرائط لا يأتي هنا الروايات الخاصة التي كان اطلاقها يشملها ، وإن كان مقتضى القاعدة الأولية كون المرجع في أخذ الحكم فقط يكتفى فيه الوثوق كسائر أهل الخبرة ، ولكنها محكومة بالدليل الاجتهادي .

هذا ، وإن كان فقيه حال الاستنباط مؤمناً ثم انحرف عن جادة الايمان فهل يجوز الأخذ بفتاواه التي استنبطها حال الايمان أم لا ؟

فيه احتمالان : عدم الجواز لاطلاق اشتراط الايمان ، ولقول الامام العسكري عليه السلام في بني فضال (خذوا ما رووا، وذروا ما رأوا) ولا شك أنه كانت لبني فضال فتاوى وقت بصيرتهم . واطلاقه يشملها ايضاً . وقوله عليه السلام (دع ما يريبك إلى ما لا يريبك) .

والجواز : للمناط ، وهو أن المقصود بترك فتاوى غير المستبصرين انما هو لمخالفتها للواقع ، ومثل هذا الذي استنبط حال بصيرته ثم انحرف منصرف عنه الدليل .

وإطلاق اشتراط الايمان منصرف إلى المؤمن حال الاستنباط .

وإطلاق (وذروا ما رأوا) اما منصرف إلى آرائهم بعد فساد عقائدهم ، أو لاختلاطها مع آرائهم حال صحة عقائدهم وعدم معلومية هذه عن تلك ، أو للنهي عن آرائهم في أصول الدين التي انحرفوا بسببها ، أو غير ذلك، وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال .

و(دع ما يريبك الى ما لا يريبك) حكم ارشادي لا إلزامي كما قاله البعض،

لكن مع ذلك كله فالاحوط قويـاً إن لم يكن أقوى هو عدم جواز الاستناد إلى قول المنحرفين حتى إذا كان استنباطه في وقت صحة عقائدهم ، وذلك لما يستفاد من الآيات والروايات في مختلف الابواب على أن الشارع اشترط الايمان من قبيل المصلحة السلوكية ، إن لم نقل بكون اشتراطه موضوعياً ، والفقيه يشرف على القطع بذلك إذا لاحظ الأخبار الواردة عن المعصومين سلام الله عليهم اجمعين في مختلف الأبواب .

والفارق بين هذه المسئلة وبين مسئلة عدم اشتراط العقل إلا بدءاً هو الدليل هنا وفقد مثله هناك .

[والعدالة] استدل لاشتراطها في مرجع التقليد بأمور :

الأول : الكتاب ، ومنه قوله تعالى « إن جائكم فاسق بنبأ فتبينوا » بتقريب : أن في الفتوى مناط الخبر ، أو أنها هي الخبر بعينه ، لأن الفتوى ليست سوى الاخبار عن الحكم الشرعي .

(ولو رد عليها) اولاً : بما اشتهر من أن (البناء) لا يشمل الاخبار عن الحدس ، ولذا اشكلوا على الاستدلال بهذه الآية لحجية الاجماع المنقول . والفتوى إن صح صدق الأخبار عليه ، فهو خبر عن حدس لا عن حس .

وثانياً : بأن الآية لا تأمر برد خبر الفاسق ، بل تأمر بالتبين عنده ،

وهذا اخص من المدعى ، إذ المدعى عدم حجية فتوى الفاسق مطلقاً ، لا عدم حجيتها قبل التبين عنها .

(ودعوى) أن لزوم تبين الفتوى مساوق لعدم حجيتها ، لأن التبين عن الفتوى لا يصدق إلا بعد العلم بصحتها ، وما يحتاج الى العلم بصحتها فالمدرك هو العلم لا الفتوى (فيها) أن تبين الفتوى لا ينحصر في تحصيل العلم بمؤداها ، بل تبين أن الفتوى مددت اعتماداً على المدارك الصحيحة هو تبين عرفاً دون أن يلزم مع ذلك حصول العلم بمؤداها .

وثالثاً : بأن التعليل بـ (أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين) لقصر رد خبر الفاسق فيما كان مظنه الاصابة بالجهالة ، وهذا أخص من المدعى ، اذ الفاسق الموثوق به غير العادل لا يكون العمل بخبره اصابة قوم بجهالة .

ورابعاً : الاستدلال بالآية مبني على عدم الواسطة بين العدالة والفسق وهو محل كلام بين الاعلام .

ومن الكتاب أيضاً قوله سبحانه (ولا تركنوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار) بضميمة أن الفاسق ظالم لقوله عزمن قائل (والفاسقون هم الظالمون).

(وفيها) أن التقليد من الناس بمعنى اعتباره مرجعاً عاماً في جميع امور المسلمين يسمى ركوناً ولكن التقليد بمعنى أخذ الحكم الشرعي من أهل خبرته لا يسمى ركوناً عرفاً ، كيف وإلا لكان حراماً الرجوع إلى أي ذي خبرة في اي فنّ اذا كان فاسقاً ، فالطبيب الفاسق ، والمقدم الفاسق ، والمهندس الفاسق ونحوهم وجبت حرمة مراجعتهم ، مع بداهة عدم صدق الركون بالنسبة اليهم .

الثاني : السنة : (ومنها) خبر الاحتجاج المروي عن تفسير الامام العسكري عليه السلام « فاما من كان من الفقهاء ... الخ » .

(وارد عليه) اولاً : بضعف السند (وفيه) انه من حجية سنده .

وثانياً : بأن مورده اصول الدين ، ولا يجوز فيها التقليد ، والخبر الذي يخرج مورده عن حكمه كيف يصح الأعتماد عليه والاستدلال به في غير مورده .

(وفيه) إن ملاحظة مجموع الرواية بطولها يظهر منها كونها في الأعم من أصول الدين لا في خصوصه ، وخروج اصول الدين حينئذ بدليل آخر لا يسقط الرواية عن الحجية ، أضف إلى ذلك : ما ثبت في محله من انه لا مانع من التقليد في اصول الدين إذا اوجب العلم والاعتقاد الجازم للمقلد – كما ذهب اليه جمع – .

وثالثاً : بأن المستفاد من مجموع الرواية من أولها إلى آخرها أن اعتبار هذه الصفات – صائناً لنفسه ، حافظاً لدينه ، مخالفاً لهواه ، مطيعاً لامر مولاه – انما هي لحصول الوثوق معها ، لا لخصوصية في العدالة التي قالوا بدلالة الرواية عليها ومما يظهر منها ذلك هذه الفقرات « فإن من ركب من القبائح والفواحش مراكب علماء العامة فلا تقبلوا منهم عنا شيئاً ولا كرامة ، وانما كثر التخليط فيما يتحمل عنا أهل البيت لذلك ، لأن الفسقة يتحملون عنا فيحرفونه باسره لجهلهم ، ويعنون الأشياء على غير وجهها لقلة معرفتهم ، وآخرون يتعمدون الكذب علينا ... الخ » فانه عليه السلام علل عدم القبول من الفسقة بالتحريف إما للجهل أو لتعمد الكذب على اهل البيت عليهم السلام .

فهذه الرواية لا تنفي تقليد غير العادل اذا كان موثوقاً بفهمه وبعدم تعمده الكذب على اهل البيت (ع) .

ورابعاً : بأن العدالة ـ كما يأتي تفسيرها ـ هي الملكة الرادعة ، والمستفاد من هذه الرواية هو الارتداع الفعلي ، وهو أعم من أن تكون معه ملكة ام لا .

(وفيه) أن هذه الأوصاف إن لم تكن أعلى مرتبة من العدالة ، فلا أقل من انها مظهر للعدالة ، ولا يحتمل فيها أن تكون أقل من العدالة في الدلالة .

وخامساً : بأن هذا الخبر على فرض دلالته على العدالة فلا يحصر جواز التقليد في ذلك ، فتكون الأدلة الدالة على كفاية الوثوق حاكماً عليه عرفاً (اللهم) الا أن يقال بأن السياق في الرواية يدل على الحصر لا على مجرد اثبات شيء لا ينفي ما عداه كما لا يخفى ذلك على من تأمل الرواية بطولها .

والحاصل : أن الرواية غير قاصرة ـ عرفاً ـ عن افادة لزوم العدالة في مرجع التقليد (إلا) أن الايراد الثالث وهو ان اشتراط العدالة انما هو لعدم الوثوق بغير العادل لا لخصوصية في العدالة ذاتها ، هذا الايراد ايضاً لا يخلو عن وجه .

فالتفصيل بين المرجع الذي يؤخذ منه الأحكام فقط باعتباره أهل خبرة الفقه ، وبين المرجع العام في كل امور المسلمين ـ ان لم يكن خلاف اجماع او دليل قطعي آخر ـ لا يخلو عن حسن .

(ومنها) قوله عليه السلام (هم حجتي عليكم وانا حجة الله) بتقريب أن الحجة لا يصح كونه فاسقاً لمرتكزات المتشرعية من ان حجة الحجة لا بد أن يكون كالحجة .

(واورد عليه) اولاً : بانه لا يعلم المراد منه ، للجهل بالحوادث المسؤل عنها واحتمال كون اللام للعهد .

وثانياً : بأن الحجة يكفي فيه كونه ثقة وإن لم يكن عادلاً .

(واجيب) عن الأول : بأن خصوص السؤال لا يقيد عموم الجواب ، والعبرة في العموم والخصوص ، والاطلاق والتقييد بالجواب الذي هو كلام الإمام ، ولا بالسؤال الذي هو كلام شخص غير حجة . وكون اللام للعهد خلاف الظاهر ، بل الظاهر في (ال) كونها للاستغراق .

وعن الثاني : بأن مناسبة الحكم والموضوع تعطي اشتراط العدالة لا مجرد الوثاقة وفي الجوابين نظر ربما لا يخفى .

(ومنها) رواية علي بن المسيب الهمداني عن الرضا عليه السلام وفيها : « فممن آخذ معالم ديني ؟ قال عليه السلام : من زكريا بن آدم القمي المأمون على الدين والدنيا » .

وفيها شعار باشتراط كون من يؤخذ عنه معالم الدين مأموناً على الدين والدنيا ، ومثل هذه الكلمة إن لم تدل على نفس قدسية اكثر من العدالة فلا أقل من دلالتها على العدالة .

(وفيه) انه إشعار وليس دليلا حتى يكون حجة شرعاً .

الثالث : الاجماع على اشتراط العدالة في مرجع التقليد ، نقله جمع ، مضافاً إلى الشهرة المحققة .

(وفيه) اولاً : الاجماع مخدوش صغرى وكبرى ، أما صغرى فلتجويز بعض تقليد الفاسق المأمون – كما في المستمسك وعن الفصول – (واما كبرى) فلكونه منقولاً وهو غير حجة ، ولاحتمال استناده الى بعض الوجوه المذكورة .

وثانياً : بما أن الاجماع دليل لبّي فلا يكون حجة إلا في القدر المتيقن منه وهو في المرجع العام ، أما المرجع في استعلام الحكم الشرعي فقط منه فغير معلوم تحقق الاجماع على خلافه (إلا) أن يلتزم باطلاق معقده ، وهو محل إشكال وجوداً وحجية .

الرابع : اصالة التعيين في الدوران بين تقليد العادل المسلّم الحجية ، وبين التخيير بينه وبين الفاسق .

(وفيه) ان الأصل التعيين في الدوران بينه وبين التخيير إلا في موارد ما نحن فيه من المستثنى منه .

(منها) ما اذا كان في المسئلة دليل اجتهادي على التخيير فلا مجال حينئذ للأصل المذكور (ومنها) ما اذا كان الشك في طريقية شيء ، وكان بناء العقلاء على طريقه من غير ظهور ردع عن الشارع فيه ، فإن المتبع هنا أيضاً أصل التخيير ، لرفع ما لا يعلمون ونحوه .

والمقام من المستثنى ، فاطلاقات الأدلة تشمل الموثق غير العادل ، وهي دليل اجتهادي لا مجال معه للاصل العملي ـ اي : اصالة التعيين ـ .

وكذلك بناء العقلاء على اعتبار قول الثقة ـ من دون ثبوت عدالة ـ ولم يثبت ردع عنه شرعاً .

(الخامس) الدليل العقلي ، فإن الفاسق غير مأمون منه الكذب او التقصير في الاجتهاد ، ومن هذا حاله لا يجوز العقل الاعتماد عليه .

(وفيه) أن العقل لا يدرك لزوم العدالة بما هي عدالة ، بل انما يعرف الثقة ويرتب الاثر على قوله . وهو أعم من العدالة .

(السادس) السيرة القطعية بين الشيعة فانهم يعتبرون العدالة في مرجع التقليد حتى انه إذا صدر عن مرجع التقليد معصية يعتبرونه ـ حسب المرتكز في اذهانهم ـ مخلا بتقليدهم .

(واورد) عليه اولاً : بمنع السيرة .

وثانياً : بعدم العلم باتصالها إلى زمن المعصوم الذي هو شرط حجيتها واحتمال كونها نتيجة لفتاوى الفقهاء عصراً بعد عصر على اشتراط العدالة في مرجع التقليد فصار للشيعة هذا المرتكز الذهني .

أقول : إن كان الإيراد الثاني له وجه فلا وجـه للايراد الأول لتتحقق السيرة فعلاً بين كل طبقات الشيعة علماءاً ، وعواماً . فانكارها في غير محله .

السابع : اولوية مقام المرجعية من مقام الشهادة، وامامة الجماعة ، وشاهد الطلاق ، وناقل الخبر ، والمقوّم ، وغيرهم ممن اشترطوا فيهم العدالة .

(وفيه) (اولاً) ما ذكر بعضهـا غير لازم العدالة فيه ، وبعضهـا مختلف فيه (وثانياً) انه قياس ، وعهدة العلم المنـاط ، أو بالاولوية على مدعيـه .

هذه عمدة ما استدل به لاشتراط العدالة في مرجع التقليد .

وقد استدل لعدم اشتراط العدالة في مرجع التقليد بامور ايضاً :

أحدها : الاطلاقات والعمومات في الآيات والروايات الدالة على التقليد ، فعدم ذكر العدالة فيها يكفل عدم اشتراطها ، فانه يصدق على العـالم غير العـادل (العالم) و (أهل الذكر) و (المنذر) و (رواة احاديثنا) ونحو ذلك .

ثانيها : بناء العقلاء على كفاية كون أهل الخبرة موثوقاً به في فهمه وفي عدم تعمده الكذب ومرجع التقليد ليس سوى أهل خبرة الأحكام الشرعية.

ثالثها : الأخبـار الكثيرة الارجاعية التي اكتفى الراوي فيها بذكر الوثاقة فقط وقرره الامام عليه السلام على ذلك ، وبني الجواب عليه ، او ذكر الإمام نفسه الوثاقة فقط ، فلو كانت مرتبـة العدالة ـ وهي فوق الوثاقة ـ تجب فيمن يؤخذ عنه الاحكام لزم على الإمام (ع) بيانه ، وحيث لم يبين يظهر منه عدم اشتراط أكثر من الوثاقة ، وليس هذا أصلاً عملياً ، وانما هو دليل اجتهادي كما لا يخفى .

ونذكر نحن بعض تلك الروايات :

(منها) ما في رجال الكشي من التوقيع الوارد للقاسم بن العلاء ، وفيه « لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما روى عنا ثقاتنا » .

(ومنها) خبر حسن بن يقطين عن الرضا عليه السلام وفيه « أفيونس بن عبدالرحمن ثقة آخذ منه ما احتاج اليه من معالم ديني؟ فقال (ع): نعم ».

(ومنها) صحيحة أحمد بن اسحاق عن الهادي عليه السلام قلت : من أعامل ؟ وعمّن آخذ ؟ وقول من أقبل قال عليه السلام : « العمري ثقتي فما أدى اليك عنّي فعنّي يؤدي » .

فهذه وغيرها تدل – عرفاً – على أن مناط حجية قول المفتي هو الوثاقة فقط .

(وأورد) على الاستدلال بهذه الروايات :

اولاً : بأنها في مقام الخبر الحسي ، لا الفتوى وهي الخبر الحدسي .

(وفيه) – مضافاً إلى اطلاقها الشامل لكلا القسمين من الخبر – أن الفقهاء استدلوا بنفس هذه الروايات على بعض شروط باب التقليد ، فليستفد عدم اشتراط العدالة في مرجع التقليد منها أيضاً .

وثانياً : بضعف اسناد بعضها .

(وفيه) أن بعضها الآخر صحيحة مقبول السند ، مضافاً إلى استفاضتها في انفسها مما يشرف على القطع بصدورها اجمالاً .

رابعها : اصالة عدم اشتراط العدالة في مرجع التقليد ، ولا يرد عليها سوى ما ذكر سابقاً من الوجوه لاشتراطها وحيث كانت كلها مدخولة يبقى الأصل بلا حكومة شيء عليه .

والحاصل : أن مقتضى الصناعة الفقهية هو القول بالتفصيل في اشتراط

العدالة فنشترطها في مرجع التقليد العام الذي يكون بين الرتق والفتق في كل أمور المسلمين العامة والخاصة ، وذلك لتضمن هذه المرتبة اعمالاً كالقضاء ، وتعيين القضاة ، وامامة الجماعة ، ونحوها مما يستلزم العدالة شرعاً ولا تشترط العدالة في المرجع الذي يؤخذ منه الأحكام الشرعية فقط فنكتفي باشتراط الوثاقة فيه ، وذلك لاطلاق بعض الأدلة ، ونص بعض آخر منها على كفاية الوثاقة .

ولكن احتمال كون التفصيل مخالفاً للاجماع ، ومخالفة للشهرة القطعية ، وكون الاحتياط حسناً على كل حال كما يقال وغير ذلك يوجب القول باشتراط العدالة مطلقاً احتياطاً لا فتوى ، إذ مقتضى الاحتياط في ترك الفتوى بغير علم عدم التجري على الفتوى باشتراط العدالة مطلقاً .

وبالجملة فالفتوى بجواز تقليد الفاسق الثقة مشكل ، ولكن الفتوى ببطلان تقليد لمن لم يكن اشكل فهو مشكل ايضاً ، لكونه فتوى بغير علم .

ثم انه لو كان المجتهد عادلاً حال الاستنباط ، ثم طرء عليه الفسق بعد ذلك فهل يجوز تقليده حال الفسق في الفتاوى التي استنبطها حال العدالة ام لا ؟

تقضي القاعدة جواز تقليده بمعنى أخذ الأحكام التي استنبطها فقط ، وعدم جواز تقليده .

بمعنى جعله مرجعاً لعامة أمور المسلمين ، وذلك لاختلاف ادلتهما وقد مر وجه ذلك فلا نعيد بل ينبغي تركه كامر الاحتياط .

[والرجولية] واستدلالها بامور :

الأول : الكتاب كقوله تعالى « الرجال قوامون على النساء » ومقتضاها عدم جواز تقليد الرجل للمرأة ، لمنافاته عرفاً للقيمومة المطلقة ، ويتم الامر في تقليد المرأة للمرأة بالاجماع المركب .

(وفيه) اولاً : الاطلاق ليس في مقام بيان هذا الحكم .

وثانياً : ليس المقصود من القيمومة في الآية إلا قيمومة مثل التأديب وضربها عند المخالفة ونحو ذلك ، وقد وردت الآية في قصة لطم رجل زوجته ، ثم أرادت الاقتصاص منه – كما في مجمع البيان –

والانصاف دلالتها على طبيعة القيمومة الرجل على المرأة ، لا العكس ، وسكوت الآية عن قيمومة المرأة للمرأة ، كما هي ساكتة عن قيمومة الرجل للرجل .

الثاني : السنة ، كالخبر المروي عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم :

« لا يفلح قوم وليتهم امرأة » .

وكما في نهج البلاغة خطبة الامام أمير المؤمنين عليه السلام في ذم أهل البصرة بعد انقضاء حرب الجمل وفيها :

« كنتم جند المرأة » .

وليست اللام للعهد ، لظهورها في الجنس ، مضافاً إلى اردافها بـ (واتباع البهيمة) التي ليست اللام فيها قطعاً للعهد لعدم احتمال خصوصيته في تلك البهيمة المعينة .

وكخطبة أُخرى له عليه السلام في ذم النساء وفيها :

« فاتقوا شرار النساء وكونوا من خيارهن على حذر ، ولا تطيعوهنّ في معروف حتى لا يطمعن في منكر » .

بتقريب : أن تقليد المرأة ينافي الكون في حذر من خيار النساء فكيف بشرارهن .

(وفيها) أما النبوي فضعيف السند ، مضافاً إلى أن معنى (الولاية) هو ادارة الشؤن العامة والخاصة ، وهذا يستدل به لعدم صلاحية المرأة

لكونها مرجعاً عاماً ورئيسة للمسلمين في أمورهم العامة والخاصة، ولا يستدل به لأخذ الحكم الشرعي فقط منها .

وأما العلوي الأول : فبضعف السند – كما قيل : ان نهج البلاغة لا يعدو أن يكون بمنزلة مراسيل ارسلها الشريف الرضى قدس سره ، والمراسيل ليست بحجة – ولكن فيه نظر واضح .

وبأن الذم لا يدل على الحرمة مطلقاً فما اكثر الذم في روايات الكراهة وترك المستحبات ، بل ربما قيل بقرينية الذم والمدح على الكراهة والاستحباب ، وإن كان لنا تأمل فيه .

وبأن الذم على مجموع امور متعددة هي قوله عليه السلام :

« كنتم جند المرأة ، واتباع البهيمة ، رغا فأجبتم ، وعقر فهربتم اخلاقكم دقاق ، وماؤكم زعاق ، ودينكم نفاق ارضكم قريبة من الماء ، بعيدة عن السماء الخ » .

ومثل هذا الكلام الذي بنى فيه الذم على عدة أمور معاً لا يستفاد الذم لكل واحد منها مستقلاً ، فكيف أن يستفاد الحرمة منه .

فهل كون الأرض قريبة من الماء ، وبعيدة عن السماء ذم يدل على الحرمة ؟

وأما العلوي الثاني : فغاية ما يدل عليه هو كون النساء عاطفيات بطبيعتهن وفطرتهن ، وهذا لا ينافي الثقة بعقل وفقه امرأة فتصبح أهل خبرة في الأحكام الشرعية كما يمكن أن تصبح اهل خبرة في تقويم الدور والعقارات ، وأهل خبرة في الطب ونحو ذلك .

وهناك روايات كثيرة في اوصاف النساء و كونهن منساقات وراء عواطفهن وشهواتهن مثل قوله عليه السلام « ناقصات العقول ، ناقصات الحظوظ ، ناقصات الايمان » وغير ذلك، ولا يستفاد منها عدم جواز أخذ الحكم الشرعي منهن اذا أصبحن اهل خبرة في الفقه ، لعدم التلازم بينهما لا عقلاً ولا عرفاً

ولذا كان الناس يأخذون الأحكام من الصالحات من نساء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بلا انكار من احد .

الثالث : الشهرة القطعية على جواز تقليد المرأة ، بل الإجماع المنقول عن الفصول نسبة إلى الشهيد الثاني قده .

(وفيه) ما في غالب الاجماعات من الخدشة صغرى و كبرى كما لا يخفى، والشهرة لا تكون دليلاً شرعياً كما بيّن في الأصول . (مضافاً) إلى انه على فرض تمامية الاجماع ، فبما هو دليل لبي قدره المتيقن تحريم تقليد المرأة جميع أمور المسلمين الكبيرة والصغيرة ، لا مطلقاً حتى أخذ الحكم الشرعي منها بصفتها أهل خبرته .

ولانصراف التحريم من الاجماع إلى التقليد العمومي الشامل لكل شيء .

الرابع : وحدة المناط في بابي الافتاء والقضاء ، مع مسلمية عدم صحة صيرورة المرأة قاضياً للاجماع والروايات الخاصة .

(وفيه) انه قياس ، ومن أين علم المناط القطعي ؟

الخامس : اصالة التعيين في الدوران بين التعيين والتخيير .

(وفيه) انه اذا تم ـ كما سنذكر ـ بناء من العقلاء على عدم الفرق بين المرأة والرجل في أخذ الحكم الشرعي منه ، وتم اطلاقات الأدلة ، ونحو ذلك فلا مجال لاصل التعيين لانه أصيل حيث لا دليل . وإلا كان الاصل محكّماً.

السادس : ما ورد في باب الحكومة والقضاء من ذكر (الرجل) كقوله عليه السلام (انظروا الى رجل منكم) (اجعلوا بينكم رجلاً قد عرف حلالنا وحرامنا) ونحوهما . وكونها واردة في باب القضاء لا يقدح بعد وحدة المناط ، وعدم القول بالفصل .

(وفيه) اولاً : ظاهر الرجل هنا ليس مقابل المرأة ، وانما هو وارد

مورد الغالب وما اكثر نظائره في القرآن والسنة كقوله تعالى :

« ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه » .

وقوله : « ضرب الله مثلاً رجلاً فيه شركاء متشاكسون، ورجلاً سلماً لرجل هل يستويان مثلاً » ، وقوله : « أكفرت بالذي خلقك من تراب ثم من نطفة ثم سواك رجلاً » إلى غير ذلك .

وثانياً : تعدى الحكم من باب القضاء إلى باب الافتاء يحتاج إلى دليل ، او علم بوحدة المناط ولا يوجد شيء منهما في المقام ، فلعل في باب القضاء خصوصية ليست في باب الافتاء .

كما إن المعروف ان عدم القول بالفصل لا يحرز القول بعدم الفصل حتى يكون حجة وعلماً بالأجماع المركب .

السابع : اولوية المقام من عدم تصدي المرأة لامامة الرجال في صلوة الجماعة .

(وفيه) – مضافاً إلى ان المرأة تؤم النساء في الصلوة ولا يصح في باب التقليد – لا اولوية نطمئن اليها النفس حتى يخرجها عن القياس .

الثامن : السيرة المستمرة إلى زمان المعصوم عليه السلام في أن المؤمنين يقلدون الرجال ولا يقلدون المرأة ، ولم يرد دليل على جواز تقليد المرأة يصح رادعاً لهذه السيرة .

(وفيه) أن السيرة حجة فيما اذا كانت لها دلالة نافية ايضاً تنفي الطرف المقابل ، وفيما يمكن تحقق السيرة لكونها احتياطاً لا تدل على بطلان خلافها ، كذلك فيما يمكن كون السيرة انما صارت لاجل عدم وجود الطرف المقابل ايضاً او عدم اجتماع الشرائط في الطرف المقابل ايضاً لا تدل هذه السيرة على انحصار الحكم فيما قامت عليه . وما نحن فيه يحتمل فيه الأمران (اذ)

يمكن ان السيرة انما تحققت على تقليد الرجل احتياطاً في الدين لا من جملة عدم جواز تقليد المرأة ، وكذلك (يمكن) أن تحققها كانت أما لأجل انه لا يوجد في النساء فقيهات يمكن الارجاع اليهن واما لاجل عدم اجتماع الشرائط فيهن .

وأما أدلة من لم يشترط الرجولية في مرجع التقليد فامور ايضاً :

اولها : اطلاقات الادلة من الكتاب والسنة كقوله تعالى (فاسئلوا أهل الذكر) و (أما من كان من الفقهاء) ونحوهما لصدق (أهل الذكر) على الرجل والمرأة سواء بسواء ، عموم (من) الموصولة لهما ايضاً .

(وما يقال) تارة من عدم الاطلاق الاحوالي في المطلقات واخرى بانصرافها إلى الرجل فقط (ففيه) انه مر مراراً أن الاطلاق الاحوالي في كل الاطلاقات موجود الا ما خرج بالدليل وأن الإنصراف إن كان فهو بدوي لجهة كثرة الوجود ، او عدم وجود امرأة فقيهة ، ومثله لا يحصر الدليل في الرجل خاصة .

ثانيها : بناء العقلاء على عدم الفرق بين الرجل والمرأة ـ من حيث كونهما رجلا وامرأة ـ في استنباط الأحكام الشرعية وجواز الرجوع الى ما استنبط منها (فالتقليد) ليس سوى رجوع الجاهل إلى العالم ، ونرى العقلاء يراجعون العالم بشيء وإن كان امرأة في الطب ، والهندسة ، والخياطة ، والطبخ ونحوها .

ولم يرد عن الشرع ما يصلح كونه رادعاً سوى ما ذكر من الأدلة الثمانية التي لا يخلو واحد منها عن الخدشة .

ثالثها : وجود ملاك تقليد الرجل ـ وهو كونه (يعرف شيئاً من قضايانا) « العالم بالحلال والحرام » ونحوهما ـ في المرأة .

رابعها : اصالة عدم اشتراط الرجولة في مرجع التقليد .

(وما يقال) من انها محكومة باصل التعيين (ففيه) انه اذا سلّم صح ، ولكن اصل التعيين كان مبتنياً وجوده على عدم الاطلاق ، وعدم بناء من العقلاء على عدم الفرق وقد ذكرنا سابقاً عدم صحة المبنى . فتبقى اصالة عدم اشتراط الرجولة سالمة ومحكمة .

ولعله لهذه الأدلة وغيرها قال في المستمسك « افتى بعض المحققين بجواز تقليد الانثى والخنثى » .

أقول : لعله يمكن أن يقال هنا بالتفصيل الذي ذكرناه سابقاً في الفرق (بين) التقليد في أخذ الأحكام الشرعية فقط فيقال فيه بجواز أخذ الأحكام الشرعية من المرأة إذا جمعت العلم والوثاقة لانها كسائر أهل الخبرة الذي لا يشترط فيه كونه رجلاً (وبين) التقليد في جميع الأمور العامة والخاصة كتنفيذ قضاء ، والحكم في الامور الدولية العامة ، واقامة الوكلاء والقضاة في البلاد وغير ذلك فيقال فيه باشتراط الرجولة لكون مثل هذا المقام يشترط في بعض بنوده وأعماله كون القائم بها رجلاً .

ولعله بذلك يمكن الجمع بين القولين ، وطرح الخلاف من البين (إلا) أن شبهة الاجماع على الاشتراط ، واشتهار القول بالاشتراط قطعاً ، وقيام السيرة على تقليد الرجل دون المرأة ، ونحوها مما يوقف الفقيه المتأني عن الفتوى بالتفصيل المذكور ، وإن كان التفصيل هو مقتضى ما تقدم من الصناعة الفقهية .

[والحرية على قول] وعن الفصول نسبة الشهيد الثاني (ره) القول به الى الشهرة وعمدة ما يمكن الاستدلال به للاشتراط ، او استدل به امور ضعيفة كلاً :

الأول : قوله تعالى « عبداً مملوكاً لا يقدر على شيء » بضميمة أن الافتاء

شيء وليس اقلاً من الطلاق الذي قال الامـــام عليه السلام فيه (أفتسيء الطلاق) ؟

(وفيه) ـ مضافاً إلى الفرق بين الافتاء والطلاق ، بكون الطلاق غالباً تصرفاً في شؤون المولى ، ولا كذلك الافتاء ـ انا نفرض الكلام فيما لو اجاز المولى لعبده بممارسة الافتاء مع أن المدعى أعم .

الثاني : الروايات الواردة على أن العبد ليس بيده شيء .

(وفيه) ـ مضافاً إلى انصرافهـا الى ما يعد تصرفاً في شؤون المولى ، بقرينة جواز التفكير له ، وجواز والذكر ، والنظر ، والاستماع ونحوها له ـ إنا نفرض الكلام أيضاً فيما اجاز المولى له الافتاء .

الثالث : قصور العبد ذاتاً عن هذا المنصب لانشغاله بحق المولى .

(وفيه) ما تقدم في سابقيه .

الرابع : اصالة التعيين .

(وفيه) بعد تحقق الاطلاق وشموله للعبد لا يبقى مورد لاصالة التعيين .

الخامس: السيرة فانه لم ولم نسمع يوماً ما كان عبد مرجعاً للتقليد (وفيه) ما مر من عدم دلالتها على النفي بل الايجاب فقط وما استدل او يستدل به لعدم الاشتراط :

الاطلاقات الشاملة للعبد وغيره على السواء ، وما يقال من انكار الاطلاق او انصرافه ففيه ما سبق من عدم استقامتهما .

واصالة عدم الاشتراط ، بعد عدم تمامية اصالة التعيين .

وعموم بناء العقلاء للعبد وشموله له من دون ما يصلح رادعاً سوى مـــا ذكر مما لم يسلم عن المناقشة والخدشة .

فوحدة الملاك في العبد وغيره إذا كانا فقيهين .

وغير ذلك .

ولعله يمكن القول بالتفصيل المذكور هنا أيضاً ، وإن كان اشتراط الحرية في المرجع العام أيضاً محل تأمل حسب الادلة والصناعة .

ولذلك كله لم يفت صاحب العروة باشتراط الحرية ، بل ولا احتاط وإنما نقل القول به دون ابداء فتواه فيه ، ولذلك ايضاً كان المحشون على العروة بين من لم يعلق على هذه الفقرة دليلاً على عدم الذهاب إلى القول به ، وبين من علق بكون القول ضعيفاً كالسيد البروجردي (قده) وغيره .

قال في كتاب (الفقه) : « ثم المؤيد لعدم الاشتراط رقية بعض الرواة المعتمد عليهم في الاخبار » .

ثم إنه على القول بعدم اشتراط الحرية في مرجع التقليد يكون المدبر والمهايا والمبعض من اقسام العبد اولى بعدم الاشتراط كما لا يخفى .

[وكونه مجتهداً مطلقاً فلا يجوز تقليد المتجزي]

والمقصود بالمجتهد المطلق من كانت له ملكة مطلقة سيالة في جميع ابواب الفقه بحيث يتمكن من استنباط أي حكم في أي باب من الفقه من مداركها ، وليس المقصود بالمجتهد المطلق من كان مستحضراً لجميع المسائل الشرعية كلها حتى يستشكل بعدم امكان ذلك لغير المعصوم عليه‌السلام فضلاً عن وقوعه .

وما نسب إلى بعض من الذهاب إلى نفي امكان الاجتهاد المطلق فعلى فرض صحة النسبة فالمنفي — بلا ريب — هو استحضار عامة المسائل كلا لا ملكة الاستنباط ، وهذا مقابل المتجزي الذي يقال اصطلاحاً فقهياً على الشخص القادر على استنباط بعض المسائل من مداركها وليست له اهلية استنباط كل المسائل .

والاقوال في المسئلة — كما تحضرني الآن — هي ثلاثة :

(الأول) لزوم الاجتهاد المطلق في جواز التقليد .

(الثاني) كفاية معرفة مقدار معتد به من الأحكام عن مداركها في جواز تقليده .

(الثالث) كفاية معرفة ولو مسئلة واحدة عن أدلتها في جواز تقليده في تلك المسئلة .

(أما القول الأول) فهو المعروف بين المراجع المعاصرين ومن تقدمهم ممن لم يعلقوا على هذه الفقرة من العروة الوثقى وغيرهم وعمدة ما استدل به لهم أمور :

الأول : الاجماع ، ادعاه بعض ونقله المستمسك .

(وفيه) انه مخدوش صغرى وكبرى كما لا يخفى .

الثاني : عـــدم تمامية أدلة القول بصحة تقليد المتجزي ، فيتعين اطلاق المجتهد .

(وفيه) ستأتي الادلة ، وسيتضح تماميتها انشاء الله تعالى .

الثالث : اصل التعيين عند الدوران بين المطلق والمتجزي ، فالمجتهد المطلق تقليده مبرىء للذمة قطعاً ، وتقليد المتجزي غير معلوم الكفاية ، فيتعين تقليد المطلق .

(وفيه) — مضافاً إلى ما مر غير مرة من أن الأصل عند الدوران ليس التعيين مطلقاً ، إن لم نقل بأنه مطلقاً ليس التعيين كما قيل وربما لم يكن بعيداً لحكومة أو ورود البراءة الشرعية على الاشتغال بقسميه الشرعي والعقلي — أن الأمل أصيل حيث لا دليل ، واطلاقات أدلة التقليد الشاملة للمتجزي واردة على أصل التعيين .

الرابع : ان ظاهر أدلة التقليد كونه مجتهداً مطلقاً ، فقوله عليه السلام (نظر في حلالنا وحرامنا) ظاهره عامة الحرام والحلال ، وقوله (أما من كان من الفقهاء) ظاهره كونه بقول مطلق من الفقهاء وفي كل ابواب الفقه وقوله تعالى (فاسئلوا أهل الذكر) أي من يكون أهـــل الذكر في كل سؤال ونحوها غيرها .

(وفيه) إن قصدتم من الظهور الانصراف فعهدته على مدعيـــه ، وإن قصدتم ان الأدلة لا تشمل غير المجتهد المطلق فاستخبر ذلك بالقاء هذه الالفاظ (الفقهاء) (أهل الذكر) ونحوهما على العرف الخالي الذهن ليظهر أن المتفاهم عرفاً منها ليس سوى الفقاهة أو اهلية الذكر اجمالاً .

اترى لو قال المولى لعبده : إذا احتجت الى النجارة فراجع النجارين المنصفين في أجرتهم ، هل معنى ذلك الرجوع إلى النجار الذي يعرف صنع كل أنواع الخشب ، أم يكفي – عرفاً – معرفة النجار بما يحتـاج اليه العبد من النجارة ، وإن كان يجهل الانواع الاخرى من النجارة التي لا يحتاجها العبد .

فالأدلة مطلقة ، واطلاقها يقتضي شمولها لغير المجتهد المطلق أيضـاً .

(الخامس) : مقبولة عمر بن حنظلة ، وفيها (عرف أحكامنا) وبما ان الجمع المضاف يفيد العموم لزم عرفان جميع الاحكام المعبّر عنه بالاجتهـاد المطلق اصطلاحـاً .

(والجواب) اولاً : إن كان المقصود لزوم عرفان جميع ما هو في الواقع (أحكامهم) عليهم السلام فالاحاطة بها متعسر بل متعذر ، وإن كان المقصود لزوم عرفان جميع ما بأيدينا من أحكامهم – مضافاً إلى انه لا مقيّد لذلك – انه إذا تنزلنا عن المعنى الحقيقي للفظ لمانع فمراتب المجاز – من حيث المجازية – متساوية بالنسبة للمعنى ، فكما أن (المتجزي) لا يعرف أحـــكامهم بقول

مطلق ، كذلك المجتهد المطلق لا يعرف أحكامهم بقول مطلق ، ومجرد أن أن المتجزي يعرف مأة مسئلة ، والمطلق يعرف عشرة آلاف لا يوجب حصر اللفظ في الثاني دون الاول . وإن كان معرفة ما يحتاج اليه المقلد من الحكم فكلاهما فيه سواء على الفرض .

وثانياً : إن ظاهر (عرف أحكامنا) عرفاً هو معرفة ما يرفع به حاجة المحتاج لما هو المرتكز في الأذهان من كون أمثال هذه التعبيرات واسطية لا هدفية ، او بعبارة أخرى طريقية لا موضوعية (بقرينة) مقابلته لمن يحكم بغير حكم الأئمة الطاهرين (عليهم أفضل الصلوة والسلام) . فالمراد بأحكامنا ـ كما يساعد عليه الفهم العرفي وملاحظة الرواية بكاملها ـ هي أحكامهم لا أحكام غيرهم، وليس المراد أحكامهم جميعاً لا بعض أحكامهم.

السادس : ان عمدة أدلة حجية قول المجتهد للمقلد هو الاجماع والضرورة، وكلاهما لبيان أصل التقليد ولا إطلاق لهما ، والقدر المتيقن منهما هو المجتهد المطلق فيبقى قول المتجزي بلا دليل .

(والجواب) ـ مضافاً إلى أن الدليل اللبي إذا كان لمعقده إطلاق أخذ به كما هو المعروف في كتب الأصول ـ وليس مجرد كون الدليل لبياً موجباً لسقوطه عن الإطلاق ـ ان الدليل لم يكن منحصراً فيهما،فالآيات والروايات فيها إطلاق كما أسلفنا ، واطلاقها يشمل المتجزي كما يشمل المطلق ، مضافاً الى أن السيرة ربما يمكن ادعاؤها أيضاً مطلقاً ، وإن كان قد خدش فيها البعض .

السابع : حصول الدور في حجية فتوى المتجزي : بأن حجية فتوى المتجزي متوقفة على حجية فتواه (بيانه) حصول العلم للمتجزي بحجية فتواه متوقف على حصول العلم له بأن المتجزي فتواه حجة ، وإذا سقطت الحجية بالنسبة إلى نفسه سقطت بالنسبة إلى الغير بطريق أولى .

(والجواب) عنه (نقضاً) بالمجتهد المطلق ، فإن حصول العلم للمجتهد المطلق بحجية فتواه متوقف على حصول العلم له بأن المطلق فتواه حجة (ولا يصلح) الفرق كون حجية المطلق مسلمة وحجية المتجزي مشكوكة ، بعد كون الدور ـ إذا لزم ـ يوجب لا البطـلان الشرعي فقط بـل الاستحالة العقلية التي لا يصلحها الفرق ونحوه .

(وحلاً) بأن الموقوف عليـه غير الموقوف عليـه إذ صحيح أن حصول العـلم للمتجزي بحجية فتواه متوقف على حصول العلم له بأن فتوى المتجزي حجة ، لكن الثاني لا يتوقف على الاول ليتم الدور ، بل يتوقف على الادلة الدالة عليه من الكتاب والسنة والسيرة ونحوها .

الثامن : استصحاب عدم حجية فتوى المتجزي بوجوهه المتعددة (منها) استصحاب حجية فتوى الغير للمتجزي نفسه ، ومن هذا حاله لا يجوز تقليده (ومنها) استصحاب جريان الاحكام الفرعية عليه كما كانت سابقاً (ومنها) استصحاب عدم جواز تقليده (ومنها) استصاب عدم حجية قوله ، إلى غير ذلك من وجوه تقريرات الاستصحاب .

(والجواب) ـ مضافاً إلى الخدشة في جريان بعض هذه الوجوه ـ : ان الاستصحاب مقطوع بالأدلة المذكورة في الباب .

إلى غير ذلـك مـا ذكر في البـاب مما لا محصل له ، أو يرجع إلى مـا ذكرناه .

(وأما القول الثاني) فهو الذي ذهب اليه عدد من المراجع المعاصرين في كتبهم الاستدلالية ، وإن كانت حاشيتهم على العروة الوثقى خالية عن ذلك ، وهو التفصيل بين (المتجزي) الذي يعرف شيئاً معتداً به من الأحكام فيجوز تقليده وبين (المتجزي) الذي لا يعرف سوى بعض المسائل فـلا يجوز

تقليده . وقد مال اليه العلامة الروحاني أيضاً بتردد وإن كان استقرب القول الثالث كما سيأتي .

واستدل لذلك : بأن العنـاوين المذكورة للمقلد — بالفتح — في الأدلة لا تشمل المتجزي الذي استنبط مسئلة واحـدة أو مسئلتين فقط فـ (الفقيه) و (أهل الذكر) و (عرف حلالنا وحرامنا) و (عرف أحكامنا) ونحوها لا تصدق إلا على من استنبط جملة معتداً بها من الأحكام .

(وفيه) : إن اريد عدم الشمول لفظاً فغير صحيح ألا يصح أن يقـال لمن استنبط مسئلة حكم صلاة الجمعة انه (فقيه في حكم صلوة الجمعة) ؟

وان أريد الانصراف صح ، ولكنه يبدو بدوياً ، لقلة مثل هذا الفرد ، لا لانصراف الذهن لأجل المرتكزات العقلائية .

وإن اريد انـه وإن صح إطـلاق بعض مشتقات هـذه (العناوين) على المتجزي القليل الاستنباط ولكن نفس الألفاظ بقول مطلق لا تشمل (عرفاً) لمثله . فهو وإن لم يكن جزافـاً ، لكن القطع بكون الاستنباط طريقـاً إلى معرفة الأحكام والعمل بهـا ، وهو لا يختلف فيـه الواحد عن الألف يوجب التعدي عنه الى غيره بالمناط المقطوع به كما ربما يكون واضحاً بأدنى تأمل.

(وقيل) دفاعاً عن هذا القول : إن معرفة قليل من الأحكام ولو مسئلة واحدة أو مسئلتين كانت متوفرة عند معظم الشيعة في عصر الأئمة الطاهرين عليهم السلام، فلا حاجة — معه — الى تشريع التقليد، وتعيين أفراد للرجوع اليهم بالخصوص كيونس وغيره ، أو بالعموم كـ (من عرف شيئاً من قضايانا) و (من كان من الفقهاء) ونحوهما.

(والجواب) أولاً : التشريع غالبـاً في مقابل الفقهـاء الذين لم يكونوا

يستقون من مناهل العترة الطاهرة علومهم كما هو صريح بعض الاخبار ، وظاهر بعضها ، ومنصرف طائفة ثالثة منها .

وثانياً : التشريع بالنسبة للأحكام التي كان الشيعة يجهلونها ، وهي لكل واحد منهم غالباً اكثر مما كان يعلمها ، فغالب الشيعة كانوا يجهلون غالب الأحكام ، فورد الأخذ من (الفقهاء) و (من عرف أحكامنا) ونحوهما بالنسبة الى تلك ، وليس هذا دليلاً على عدم جواز الاعتماد على من عرف حكماً واحداً أو حكمين .

(وأما القول الثالث) وهو كفاية استنباط ولو مسئلة واحدة في جواز تقليده فيها . فهو الذي قواه الأخ الأكبر في (الفقه) ويظهر تقويته من (المستمسك) أيضاً حيث قال : « وأما كونه مجتهداً مطلقاً فاعتباره هو المعروف المدعى عليه الوفاق أو الاجماع ، فلا يصح تقليد المتجزي ، لكنه غير ظاهر الدليل الخ » ويؤيده قوله في حاشية العروة عند اشتراط كونه مجتهداً مطلقاً (في اطلاقه نظر) واليه ذهب بعض آخر من مراجع التقليد، وبعض أهل التصانيف المعاصرين. واستقربه العلامة الروحاني أيضاً قال — في تقريراته — : « لكن الانصاف أن دعوى الاطلاق في مثل آية النفي التي ستعرف دلالتها على جواز التقليد قريبة جداً » ولعله هو الذي تساعد عليه الأدلة .

واستدل لذلك بوجوه :

(الأول) بناء العقلاء على الرجوع الى العالم فيما يجهله الجاهل ، سواء كان ذلك العالم عالماً بغير تلك المسئلة أم لا .

وهذا البناء لم يخدش فيه أحد ممن يحضرني فتاواهم وكتبهم الاستدلالية قال في المستمسك (لعموم بناء العقلاء) .

وقال في التنقيح : « وعلى الجملة لا فرق بحسب السيرة العقلائية بين

المجتهد المطلق والمتجزي بوجه ، ومقتضى ذلك جواز تقليده فيما استنبطه من الاحكام وإن كانت قليلة غير مصححة لإطلاق الفقه عليه وهذا لعله مما لا كلام فيه » .

نعم يظهر من الأخ الأكبر والعلامة الروحاني خدشة البعض في هذا البناء صغرى ، لكنه ليس بشيء بعد ظهوره ووضوحه علماً وعملاً ، عقلاً وخارجاً. قال الاخ الاكبر : « والاشكال بأن بناء العقلاء حيث إنه دليل لبي يلزم الأخذ بقدره المتيقن (غير تام) إذ لا شك لأحد من العقلاء بالنسبة الى سائر أهل الخبرة فليكن المتجزي أحدهم » .

إنما الكلام في أن هذا البناء من العقلاء هل هو مردوع عنه شرعاً أم لا ؟

وعمدة ما يقال في مقام الردع عن هذا البناء هو أمران :

(الأمر الأول) : ظاهر آيات الكتاب وبعض الأخبار لزوم كون المقلد ـ بالفتح ـ من يعرف شيئاً معتداً بـه من الأحكام الشرعية قضاء لصدق عناوين (أهل الذكر) و (التفقه) ونحوهما ، إذ الظاهر تشريعه على وجه التعيين لا على وجه التخيير بينه وبين من استنبط مسئلة أو مسئلتين .

(الأمر الثاني) : بعض روايات الباب ظاهرها الحصر فيمن يرجع اليه في الأحكام أن يكون صادقاً عليه العناوين المذكورة كرواية الاحتجاج (من كان من الفقهاء الخ) ومقبولة ابن حنظلة (من كان منكم ممن قد روى حديثنا ، ونظر في حلالنا وحرامنا ، وعرف أحكامنا) .

لكن كلا الأمرين غير قابلين للردع عن بناء العقلاء لما قيل أو يمكن أن يقال :

أولاً : إنها في مقام أصل التشيع لا في مقام الاطلاق .

وثانياً : ان روايات الباب في مقابل من كان يأخذ الدين عن غير العترة

الطاهرة كما ربما يطمئن اليه من راجع الروايات بدقة ومن أولها الى آخرها في الوسائل والمستدرك .

وثالثاً : وحدة المناط القطعي في حجية الاستنباط ممن استنبط مسئلة واحدة ، أو استنبط مسائل كثيرة توجب الغاء احتمال الردع لهذه الآيات والروايات عن بناء العقلاء .

ورابعاً : أي ردع هذا الذي لا يتبادر الى الأذهان الفارغة عن شوائب الاستدلالات ، والعرف ببابك : فاعرض هذه الآيات والروايات على العرف العربي الفاقه لمعاني الالفاظ ، فانك لا تكاد تجده يفهم هذا الردع منها .

(الوجه الثاني) اطلاق الآيات والروايات ، وقد مر غير مرة تقريبها وبيانها والخدشة فيها بضعف دلالتها ، واسناد بعضها ، وقد مر أيضاً الاجوبة عليها فلا نعيد .

الوجه الثالث : استقرار طريقة المعاصرين للأئمة الطاهرين عليهم السلام على أخذ الأحكام الشرعية من كل من علم بها ، ومعظمهم كان ممن ليس له من معرفة الأحكام إلا القليل القليل ، أو لم يكن عنده إلا حكم واحد ، أو حكمان ، وكما كانوا يأخذون العلم عن الفقهاء أمثال (يونس بن عبد الرحمن) و (زرارة) و (أبي بصير) وأضرابهم كذلك كانوا يأخذون العلم عمن عرف مسئلة واحدة .

وكان المعصومون عليهم السلام لا ينكرون عليهم ذلك بل يقرونهم على هذه السيرة . وهذا واضح لمن راجع كتب الرجال المفصلة ، وأحوال الرواة ومقادير ما كان عند كل راو من العلم .

وقد يقرر هذا الوجه بصورة أخرى ، وإن كانت تعتبر – أحياناً – وجهاً برأسه في مقابل الوجه الثالث : وهو أنه لا إشكال في أن أصحاب الأئمة (عليهم السلام) لم يكن لكلهم ، بل ولا لجلهم الفقاهة المطلقة ، بل ربما

يقال بعدم وجود فقيه مطلق فيهم إلا نادراً من بين الألوف واحداً مثلاً أو اثنين ، ومع ذلك كان المعصومون (عليهم السلام) يرجعون الشيعة الى نفس هؤلاء الرواة من دون تقييد أن يكونوا فقهاء مطلقين ، لا في الأسئلة ولا في الأجوبة ، بل كل ما كان يسئل الناس الأئمة (ع) عنه هو الوثاقة، وكان الأئمة يجيبون عنها دون تعرض لمقدار العلم . ولو كان الاجتهاد المطلق شرطاً لورد في رواية واحدة ، وعدم الوجدان في مثل المقام دليل عدم الوجود .

(ويؤخذ) على هذا الوجه إيرادات :

(أولاً) : إنكار هذه السيرة .

(وفيه) : مراجعة أحوال الرواة كفيل ببعث الاطمينان الى وجود هذه السيرة .

(وثانياً): لو ثبت ذلك لزم جواز العمل لمن ظفر برواية واحدة من دون البحث عن المعارض ونحوه .

(وفيه) ـ مضافاً الى أن وجه عمل أصحاب الأئمة(ع) برواية واحدة كانوا يظفرون بها انما هو لحصول العلم لهم بالحكم منها والاطمينان الى عدم وجود معارض معتبر لها ، ونحن في مثل هذه الأزمنة لا يحصل لنا مثل هذا العلم ، ولو حصل ـ على سبيل الفرض ـ العلم بذلك فلا نضائق في حجيته له ـ ان ورود النقض كهذا لا يبطل أصل السيرة صغرى ، ولا حجيتها كبرى ، ولو فرض ـ من جهة الضرورة أو غيرها ـ العلم بعدم جواز الأخذ برواية واحدة والعمل بها لمثلنا ، فإن ذلك لا يوجب عدم حجية فتوى المتجزي ، ولا اثبات اشتراط الاجتهاد المطلق في مرجع التقليد .

مع أن بعض المراجع المعاصرين الذين يرجع اليهم في الفتوى والتقليد سمعته كان لا يضائق من أن يأخذ الرجل الفاضل الفاهم للكلمات العربية مثل (وسائل الشيعة) ويعمل بها ويفتي عليها ما لم يساوره الشك المعتبر في الدلالة،

أو وجود المعارض أو نحو ذلك (وإن) كان هو نفسه لم يكن يفتي بذلك بل في مسرح البحث والنقاش العلمي كان يقول ذلك .

(وثالثاً) : بالفرق بين عصرنا وعصر الأئمة الطاهرين (عليهم السلام) فإن الاجتهاد في زمن المعصومين(ع) لم يكن يحتاج إلا الى الفهم العرفي للدلالات وكان ذلك ميسوراً لغالب الناس ، وصدور الرواية عن المعصوم كان إما مقطوعاً به قطعاً حقيقياً أو مطمئناً اليه .

بخلاف زماننا وما قاربه من الازمنة فإن الاجتهاد فيها يتوقف على معرفة صدور الرواية ، وجهة الصدور ، وحجية قول اللغوي ، ومعنى الالفاظ ، واجراء اصالة عدم النقل ، وتمييز الرواة بعضهم عن بعض ، والتقاط الموثق ، والثقة ، والحسن ، عن غيرهم ، وحجية جميعها أو بعضها الى غير ذلك من الأمور الكثيرة التي يتوقف على جميعها ـ ككل ـ معرفة حكم واحد ، فكيف يقاس زماننا بعصر الأئمة الطاهرين (عليهم السلام) .

(والجواب) : أن الفرق بين العصرين والزمانين في معرفة اللغات ، ونحوها لا يوجب الفرق بين حجية المتجزي وعدمها .

فهل يجد الانسان الفرق لو فرض وجود أعجمي في زمان المعصومين (ع) غير عارف باللغات ، والمصطلحات ، وصدور الروايات ، ووجه صدورها ونحو ذلك ثم سمع عن زرارة رواية وفحص عن معنى ألفاظ الرواية ، وحقق عن وثاقة الراوي ، وعن وجه صدورها وبعد ما تم عنده الصدور ، ووجهه ، ودلالة الرواية هل يكون فرق بين عمل هذا الأعجمي بهذه الرواية وبين أبي بصير الذي سمع نفس هذه الرواية من زرارة .

(والحاصل) : أن السيرة قائمة بلا إشكال ، وهذا الفرق بين زماننا وزمانهم غير واضح وبلا فارق .

والايراد : بأن في عصور الأئمة عليهم السلام لم يكن اجتهاد أصلاً وإنما كان عمل بالروايات بخلاف هذه الأزمنة والعصور .

(ففيه) ـ مضافاً الى وجود الاجتهاد ـ إجمالاً ـ في تلك العصور كما ثبت في محله ـ ان هذا يرجع الى الايراد الثالث نفسه ، والجواب الجواب .

وما قيل : من الاتفاق على جواز العمل برواية واحدة يسمعها الرجل من الامام المعصوم عليه السلام ، والاختلاف في جواز العمل بالاجتهاد المتجزي في عصرنا كاف في الفرق بين الحكمين .

(فانه يقال) هذه مصادرة ، إذ الفرق انما هو عند من يقول بعدم حجية فتوى المتجزي ، وليس الفرق مسلماً حتى يكون دليلاً على عدم حجية فتوى المتجزي .

(الوجه الرابع) : رواية أبي خديجة [١] المشهورة المروية عن المحدثين الثلاثة (قدهم) في الكافي ، والتهذيب ، ومن لا يحضره الفقيه بأسانيدهم عن أبي خديجة سالم بن مكرم الجمّال قال قال لي أبو عبدالله (ع) :

« إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً الى أهل الجور ، ولكن انظروا الى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا [قضائنا خ ل] فاجعلوه بينكم ، فاني قد جعلته قاضياً فتحاكموا اليه » .

وهذه الرواية تدل بظاهرها على كفاية علم القاضي بشيء من قضائهم عليهم السلام ، أو قضاياهم ، وهو مساوق لكونه متجزياً .

وقد أورد عليها بأمور استقصاها بعضهم أكثر من عشرة ايرادات نذكر المهم منها .

---

(١) ذكرنا اجمالاً الاستدلال باطلاقات الروايات ولكن افردنا هذه الرواية بالذكر لما فيها من بحوث ومناقشات مفيدة .

(الأول) : بضعف السند بمعلى بن محمد المحكي عن النجاشي فيه انه مضطرب الحديث والمذهب، وبأبي خديجة لاشتراكه بين سالم بن مكرم الذي وثقه النجاشي وبين سالم بن سلمة وهو ضعيف .

واستقرار الشهرة الفتوائية على خلاف مضمونها باشتراطهم الاجتهاد المطلق في مرجع التقليد وهو كاسر آخر .

(وفيه) اولاً : ليست ضعيفة السند ، فإن طريق الصدوق في هذا الحديث معتبر ، ولذا سماها الجواهر (المقبولة) وفي تقريرات بعض مراجع العصر سماها بالحسنة،وفي كتاب آخر من المراجع المعاصرين سماها بالصحيحة، مضافاً بأن التصريح بأن أبا خديجة (سالم بن مكرم الجمال) يخرجه عن الاشتراك والاشتباه بالضعيف ، فالسند في نفسه ليس ضعيفاً .

وثانياً : ضمان المحمدين الثلاثة لحجية ما اودعوه في كتبهم خصوصاً الكافي، ثم الفقيه يقضي بحجية ما فيها خلا ما علم من الخارج أو من دليل خاص عدم حجيته ، نظير حجية الخبر الواحد الذي لا ينافيه عدم حجية المئات بل الآلاف من الخبر الواحد لمعارضتها للعقل ، أو لنقل أقوى ، أو لمحكوميته ومورروديته ، أو لغير ذلك من أسباب الطرح رأساً ، او بعضاً . خصوصاً والحديث مروي في الكتب الثلاثة جميعها ، وتفصيل الحديث عن ذلك موكول الى محله .

وثالثاً : المحكي عن المسالك الاتفاق على العمل بمضمونها .

ورابعاً : المعروف بين القوم ان اعراض المشهور عن حديث لا يكسر الدلالة ، وانما يكسر السند ، مضافاً الى أنه لم يثبت تحقق الاعراض المسقط للحجية في هذا الحديث كيف وقد عمل به المحقق الاردبيلي ، ونقل عن المسالك الاتفاق على العمل بمضمونها .

فالظاهر كون الحديث حجة شرعاً من جهة السند .

الايراد الثاني : ان (العـلم) أخذ فيمن يرجعون اليه ، ولا نضائق لو حصل العلم ، وانما الكلام في حجية ظن المتجزي .

(وفيـه) أن الحجج الشرعية ، والطرق ، والامارات ـ التي يحكم المتجزي والمطلق بها سواء بسواء ـ هي امتداد للعلم ، أو سمها بالعلم التنزيلي ، وليس المقصود بـ (العلم) العلم الفلسفي . ولذا استدل الفقهاء بهذه الرواية ، وبمقبولة ابن حنظلة على جواز القضاء والافتاء في زمن الغيبة ، مع ان كليهما ـ غالباً ـ لا يكون عن علم فلسفي وانما يكونان عن الحجج الشرعية .

الايراد الثالث : ان المسئلة أصولية ، ولا يفيد فيها الا مـا يوجب القطع والروايات لا توجب ذلك .

(وفيه) ان كان المقصود بالقطع الفلسفي منه فلا نسلّم الصغرى ، وان كان المقصود به الأعم من الحجة المعتبرة شرعاً فلا نسلّم الكبرى.

الايراد الرابع :ان الرواية في باب القضاء وتعميمها لباب الافتاء بلا مستند.

(وأجيب عنه) اولاً : بأن القضاء انما هي في موارد النزاع ، وكما يكون النزاع في الشبهة الموضوعية الخارجية كذلك يكون في الشبهة الحكمية ، كما لو تنازعا في وجوب النفقة على الزوجة المتمتع بهـا أم لا ، فالرواية أعم من باب الافتاء .

(وفيه) ان الشبهات الحكمية اذا وقع الخلاف فيهـا بين الجاهلين بالحكم الشرعي ، وافتاهم الفقيه فيها لا يسمى ذلك قضاء ومحاكمة حتى تشمله أدلة القضاء كلها ، ويؤيده ان الفقهـاء يعدون بابي القضاء والافتاء بابين لا باباً واحداً ولا يسرون الحكم من أحدهما الى الآخر الا بدليل .

وثانياً : بأن الحكم غالباً يشتمل على الافتاء إن لم يكن دائماً ، فإذا جعل الامام عليه السلام القضاء حجة ، وهي مبتنية على شقين (الحكم) و (الافتاء) فيكون ذلك جعلاً للحجية لكليهما .

(ويورد عليه) بأن الحجية المجعولة للافتاء بشرط شيء لا تعمم للافتاء اللابشرط الذي هو مورد الكلام ، وكما يقول القوم في الاصول (المقيّد لا يدل على المطلق) .

(اللهم) الا أن يلتزم باستفادة حجية الفتوى عرفاً ، أو مناطاً ، كما ليس بالبعيد ، لفهم الذهن العرفي الركينة الأهم لهذا الخبر ، وهو الفتوى دون الحكم ، مناسبة للحكم والموضوع المستفادين من (يعلم شيئاً من قضايانا) فيدل على أن علمه بشيء من قضاياهم (عليهم السلام) هو المهم في الباب .

وثالثاً : يستدل الفقهاء لمسائل الاجتهاد والتقليد ببعض روايات باب القضاء ، كمقبولة عمر بن حنظلة ، وغيرها ، فلتكن مشهورة أبي خديجة من هذا الباب .

(ويورد عليه) بأن العمل مجمل ، ولا إطلاق له ، فلعله كان لوجود دليل على التعميم في مقبولة ابن حنظلة غير متوفر مثله في المشهورة .

(اللهم) الا أن يقال بعدم وجود دليل خاص على التعميم في المقبولة .

الايراد الخامس : ان (من) في (يعلم شيئاً من قضايانا) يحتمل كونها بيانية لا تبعيضية ، فيكون المعنى (يعلم شيئاً هو قضايانا) والجمع المضاف وضع للعموم فيدل على ضرورة كون مرجع التقليد مجتهداً مطلقاً ، لعدم إمكان القول بلزوم استحضار جميع المسائل كما هو مقتضى (بيانية من) فلا مناص من المصير الى أقرب المجازات وهو المجتهد المطلق .

وقرر هذا الايراد بعض من كتب تذييلاً على كتاب أحد المراجع المعاصرين وأيده بأمرين (أحدهما) أن (شيئاً) مبهم ، وبعد الكلمة المبهمة يكون البيان لا التبعيض (وثانيهما) ان الامام عليه السلام كان في مقام نصب القاضي نصباً عاماً ومجرد الحكم ببعض القضايا لا يناسب هذا المنصب .

(ويورد عليه) أولاً : ان الظاهر من جملة (يعلم شيئاً من قضايانا) هو ارادة التبعيض ، ولو عرضت هذه العبارة على العرف لفسرها بـ (يعلم بعض قضايانا) ، والعرف ببـابك .

وثانياً : (قضايانا) يفيد العموم ، فإذا لم يكن هـذا العموم مراداً لعدم وجود من يعلم مستحضراً كل قضايا الأئمة الطاهرين عليهم السلام، فالمصير إنما يكون الى المعنى المجازي الذي يساعد عليه الظهور اللفظي ، وبمـا أنه لا قيد عرفي في باب هـذا الظهور فالمجتهد المطلق ، والمجتهد المتجزى سواء في شمول (يعلم شيئاً من قضايانا) لكليهما ، غاية الأمر المطلق يعلم أكثر ممـا يعلمه المتجزى ، ومجرد الأكثرية ، وكونه أقرب المجـازات لا يوجب الحصر إذا لم يساعد عليـه الظهور العرفي .

وثالثاً : إن من التبعيض كثيراً مـا تأتي بعد كلمة مبهمة مثل (أخذت شيئاً من الدراهم) و (أكلت شيئاً من الخـبز) و (شربت شيئاً من المـاء) و (سمعت شيئاً من هذا الكلام) و (قرئت شيئاً من هذا الكتاب) الخ .

كيف وقد قيل بأن (المفرد) إذا وقـع بعده (من) لا تكون إلا تبعيضية .

ورابعاً : إذا كان المتجزى عالماً بالمسئلة التي يفتى بها ـ كما هو المفروض ـ فلما لا يناسب له هذا المنصب؟ وهل المنصب الا للعالم بالحكم من طرق الأئمة الطاهرين عليهم السلام . (وقد) بنى العقلاء على الرجوع الى العالم فيما يحتاجون اليه ، سواء كان عالماً في غيره من الأمور أم لا ؟

الايراد السادس : مـا ذكره جمع من المراجع المعاصرين ومن المؤلفين الحاضرين وجزم بـه بعضهم من أن (شيئاً) وان كانت بنفسها ظاهرة في الأعم من القلة والكثرة ، أو في القلة فقط ، ولكن سياق هذه الرواية يدل على ارادة الكثرة من (شيئاً) لأن علومهم (عليهم السلام) بمـنزلة البحر

المحيط ، فلا يقال للآخذ قطرة من البحر انه أخذ (شيئاً من البحر) وقيل لذلك بانه لو قيل (فلان عنده شيء من الثروة) كان معناه ما يكون كثيراً في نفسه وقليلاً بالنسبة الى مجموع الأموال والثروة الموجودة في الدنيا .

(وأجيب) بأن المتبادر – عرفاً – من (يعلم شيئاً من قضايانا) شموله للمتجزي ايضاً ، ولهذا الظهور العرفي متبع وحجة ، والتنظير بـ (شيئاً من البحر) غير صحيح للاشكال في المقيس عليه ، اذ كيف لا يصدق لمن اغترف من البحر غرفة (انه أخذ شيئاً من ماء البحر) واما عدم صدقه ذلك على القطرة الواحدة ، لانصراف (الماء) عنها عرفاً ، فلو قال أحد شربتُ قليلاً من الماء ، لا يصدق على قطرة واحدة انصرافاً ، وإن كان الوضع اللفظي يعمه .

والتشبه بـ (شيء من الثروة) في غير محله ، اذ لفظة (الشيء) اذا أطلقت يراد بها القليل من مصاديقه ما بعده من المجرور (بمن) فلو قيل (ملكت شيئاً من الأرض) يجب أن يصدق على المملوك انه (ارض) او قيل (آجرت شيئاً من الدور) يجب صدق (الدار) عليه ، وهكذا لو قيل عندي (شيء من الثروة) يجب صدق الثروة على ما عنده وكلمة (الثروة) وضعاً او انصرافاً لا يقال إلا على المال الكثير . فلا يقال لمن يملك ديناراً او دينارين (مثري) و (ثروة) ونحوهما .

وهكذا قوله عليه السلام (يعلم شيئاً من قضايانا) يجب أن يكون ما يعلمه يصدق عليه قضاياهم ، لا قضايا غيرهم ، والقلة والكثرة لا دخل لها في المفهوم العرفي .

وليعلم أن الرواية مروية في الكافي والفقيه (من قضائنا) وفي التهذيب (من قضايانا) والظاهر ارادة معنى واحدة من كليهما لأن قضاياهم هي قضائهم ، وقضائهم هو قضاياهم ، وإن كان بين الكلمتين فرق لغوي فليس

مراداً لعدم الظهور بل تبادر معنى واحد منهما . (فما) دفع به بعض المراجع المعاصرين إشكال كون (شيئاً) بمعنى الشيء الكثير ، لكثرة قضاياهم ، بأن نسختي الكافي والفقيه أصح ، والطريق فيهما معتبر ، بخلاف نسخة التهذيب وقضاء الأئمة الطاهرين عليهم السلام قليل منه وصل الينا وليس كثيراً في حد نفسه فكيف بأن يراد من (شيئاً) الكثير (غير واضح) لعدم وضوح فرق عرفي بين كلمتي (قضائنا) و (قضايانا) فالمراد بكليهما هو ما ورد عنهم لا في القضاء فقط ، بل في كل الأبواب وكل الأحكام. وليس المراد بـ (قضايانا) جميع رواياتهم و بـ (قضائنا) ما ورد عنهم في فصل الخصومات ـ كما فهم هذا المرجع المعاصر ـ .

اذن : فالظاهر أن هذه الرواية (معتبرة) سنداً ، ومعمول بها إجمالاً غير معرض عنها ، وواضحة دلالة، فهي تدل على كفاية أخذ الأحكام الشرعية من العالم بها سواء كان عالماً بغيرها أيضاً (وهو المطلق) أم لا وهو المتجزي.

ثم إن بعض المراجع المعاصرين في حاشيته على العروة علق على الكلمة (فلا يجوز تقليد المتجزي) بقوله (مع وجود المجتهد المطلق) وهذا القيد لا محل له إلا التوضيح إذ الكلام في ظرف وجوده ، بل وفي ظرف التمكن من تحصيل فتاواه ، بل وفي ظرف عدم الحرج بل الضرر عليه في ذلك الى ما هنالك من الشروط العامة للتكليف ، او الأحكام الثانوية .

وقال بعض : بأن الاختلاف في حجية فتوى المتجزي وعدمها انما هو مبني على القول بعدم وجوب تقليد الأعلم ، وأما على القول بوجوب تقليد الأعلم فلا مجال لهذا الكلام لمفروغية أن المجتهد المطلق أعلم من المجتهد المتجزي .

(وفيه) إن كان المراد من (الأعلم) هو الأكثر إحاطة بالأحكام الشرعية والأكثر استنباطاً للمسائل صح ذلك ، وإن كان المراد بـ (الأعلم) الأدق نظراً والأفهم للأدلة والأذكى في كيفية الاستنباط ـ كما هو الظاهر الذي

سبق منّا في بحث مسئلة تقليد الأعلم اثباته ـ فبينهما عمــوم من وجه ، لتصادقهما في الافهم الاكثر استنباطاً ، وتفارقهما في الأفهم الأقل الاستنباطا، وغير الأفهم الأكثر استنباطاً . فعليه تكون مسئلة جـواز تقليد المتجزي مسئلة برأسها في مقابل مسئلة وجوب تقليد الأعلم .

ثم انه لو دار الأمر بين الأفهم المتجزي ، وبين غير الأفهم المطلق كما قد يتفق ، فأيهما يقدم ؟

الجواب : بناءاً على القول بوجوب تقليد الأعلم مطلقاً ، وبناءاً على تفسير الاعلم بأنه الأفهم لا الأكثر استنباطاً فقط ، فيتعين تقليد المتجزي الأفهم ، لانه الأعلم لحكومة ادلة وجوب تقليد الاعلم على ادلة وجوب تقليد المطلق ، إن لم نقل بورودها عليه ، وانه معه لا يبقى مجال لادلة وجوب تقليــد المطلـق .

وإن قلنا بوجوب تقليد الاعلم مطلقاً ، ولكن فخسرنا الأعلم بأنه الأكثر استنباطاً وإن كان أقل ادراكاً ـ كما هو ظاهر كلمة (أعلم) قضاءاً لصيغة افعل التفضيل على أن يكون المراد (بالعلم) الاستنباط ، والإحاطـة بالجزئيات المسائـــل ، لا أن يكون المراد به الفهم والذكاء والادراك ـ فالظاهر حينئذ وجوب تقليد المطلق وإن كان أقل فهماً وذكاءاً من المتجزي .

وإن قلنا بعدم وجوب تقليد الاعلم فالظاهر التخيير بين المتجزي الأفهم ، والمطلق غير الافهم ، للدوران بين تعيين وتعيين ، لا بين تعيين وتخيير .

نعم : لو قلنا بأن الاجتهاد والمطلق لا دليل عليه اصلاً حتى من الاصول العملية ، كان القول بتقدم تقليد المتجزي الأفهم لأصل التعيين في محله . وعلى هذا يقاس بعض الفروع الاخرى التي لم نذكرها .

[و] يشترط في مرجع التقليد [الحياة ، فلا يجوز تقليد الميت ابتداءاً ، نعم يجوز البقاء كما مر] مفصلاً في المسئلة التاسعة .

[و] يشترط فيه [أن يكون أعلم] من المجتهدين الأحياء الآخرين [فلا يجوز ــ على الاحوط ــ تقليد المفضول مع التمكن من الأفضل] والاحتياط هنا وجوبي ، وقد مر الحديث عن ذلك مفصلاً في شرح المسئلة الثانية عشرة .

[و] يشترط فيه [أن لا يكون متولداً من الزنا] بأن يكون ولد نكاح صحيح ، او ولد شبهة ، لأن ولد الشبهة حكمه حكم الولد عن نكاح صحيح ، بل قال بعض المراجع انه لم يجد فرقاً حكمياً بين ولد الشبهة وولد النكاح في اي باب من أبواب الفقه ، وانما الفرق بينهما موضوعي فهذا متولد عن غير نكاح لشبهة ، وذاك متولد عن نكاح .

واستدل لهذا الشرط بامور :

أحدها : الاجماع المحكي عن الفصول نقله عن الشهيد الثاني (ره) واعتبره المستمسك هو المعتمد في الحكم ، وأشكل عليه التنقيح بأنه (على تقدير ثبوته ليس من الاجماع التعبدي) .

أقول : إن تم الإجماع كان معتمداً ، وليس احتمال استناده الى بعض الوجوه المذكورة مسقطاً له عن الحجية كما اسلفنا مراراً ، لكونه حينئذ طريقاً عقلائياً الى تحصيل ومعرفة اوامر المولى غير مردوع عنه ، نظير الاستفادة من ظواهر الالفاظ ، وقول الثقة ، والاطمينان المعبر عنه بالعلم العادي ونحوها .

الثاني : أصالة التعيين .

(وفيه) بعد شمول اطلاقات الادلة لولد الزنا كغيره لا مجال لهذا الاصل ، (اللهم) إلا أن تعارض الاطلاقات بالادلة الخاصة ، او ينفى الإطلاق فيها لورودها لغير بيان ذلك .

الثالث : طوائف من الاخبار ، جمعها الاخ الاكبر من الوسائل، والبحار، وطهارة الهمداني ، نذكرها فيما يلي :

(منها) ما ورد في باب الشهادات وهذه جملة منها :

فعن أبي بصير قال سألت ابا جعفر (عليه السلام) عن ولد الزنا أتجوز شهـادته ؟

فقال : لا .

وفي حديث آخر قال ابو عبدالله عليه السلام : « لا تجـوز شهادة ولد الزنا » .

وفي حديث آخر قال ابو عبدالله عليه السلام : « لو أن اربعـة شهدوا عندي بالزنا على رجل وفيهم ولد الزنا لحددتهم جميعاً لانه لا تجوز شهادته » .

وعن الحلبي عن ابي عبدالله عليه السلام قال : سألته عن شهادة ولد الزنا، فقال (ع) : لا .

(ومنها) ما يدل على أنه أسوأ حالاً من الكلب والخنزير :

فعن الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام وساق الحـديث إلى أن قال : « لم يحمله – أي ولد الزنا – نوح في السفينة وقد حمل فيها الكلب والخنزير ».

وفي حديث آخر عنه عليه السلام قـال : « إن نوحـاً حمل الكلب في السفينة ولم يحمل ولد الزنا » .

(ومنها) ما يدل على عدم جواز الاقتداء به في الصلاة :

فعن أبي عبدالله عليه السلام قال : « خمسة لا يؤمّون الناس على كل حال – وعدّ منهم المجنون وولد الزنا – » .

وعن أمير المؤمنين عليه السلام قال : « لا يصلـّين أحدكم خلف المجنـون وولد الزنا » .

وعن أبي جعفر عليه السلام قال : « خمسة لا يؤمّون الناس ولا يصلون بهم صلاة فريضة في جماعة – وعدّ منهم ولد الزنا – » .

(ومنها) ما يدل على نجاسته ، بل نُسب إلى الصدوق والسيد والحلي القول بكفره .

فعن أبي عبدالله عليه السلام : « انه كره سؤر ولد الزنا واليهودي ، والنصراني ، والمشرك » .

وعن أبي عبدالله عليه السلام قال : « لا تغتسل من البئر التي تجتمع فيها غسالة الحمام ، فإن فيها غسالة ولد الزنا وهو لا يطهر إلى سبعة آباء » .

وعن أبي الحسن الأول عليه السلام قال : « ولا يُغتسل من البئر التي يجتمع فيها ماء الحمام فانه يسيل ما يغتسل به الجنب وولد الزنا والناصب لنا أهل البيت » .

(ومنها) ما ورد من أن ديته كدية اليهودي ثمانمأة درهم .

(ومنها) ما يدل على أسوأتيه من الكفار .

فعن أبي جعفر عليه السلام قال : « لبنى اليهودية ، والنصرانية ، والمجوسية أحب إليّ من ولد الزنا » .

(ومنها) ما ورد من نفي الخير فيه .

فعن الباقر عليه السلام قال : « لا خير في ولد الزنا ولا في شره ، ولا في شعره ، ولا في لحمه ، ولا في دمه ، ولا في شيء منه » .

(ومنها) ما ورد في انه لا يدخل الجنة .

فعن أبي عبدالله عليه السلام : « إن الله عز وجل خلق الجنة طاهرة فلا يدخلها إلا من طابت ولادته » .

وعنه عليه السلام – فيما يخاطب الله به عز وجل ولد الزنا ما لفظه – : « وانت رجس ولن يدخل الجنة إلا طاهر » .

وعنه عليه السلام قال : « لو كان أحد من ولد الزنا نجى لنجى سائح بني اسرائيل » .

وعن علي بن الحسين عليه السلام قال : « لا يدخل الجنة إلا من خلص من آدم » .

وعن أبي جعفر عليه السلام قال : « من طهرت ولادته دخل الجنة » .

وعن أبي عبدالله عليه السلام قال : « خلق الله الجنة طاهرة مطهرة لا يدخلها إلا من طابت ولادته ».

ومما هو أصرح في المطلب ما ورد في باب انه يُدعى الناس باسماء أمهاتهم مما يدل على أن ولد الزنا ليس بشيعة :

فعن النبي صلى الله عليه وآله وسلم : اذا كان يوم القيامة دعى الناس باسماء امهاتهم سوى شيعتنا فانهم يدعون باسماء آبائهم لطيب ولادتهم .

وعن أبي عبدالله عليه السلام قال : اذا كان يوم القيامة يدعى الناس جميعاً باسمائهم وأسماء أمهاتهم ستراً من الله عليهم إلا شيعة علي عليه السلام فانهم يدعون باسمائهم واسماء آبائهم ، وذلك أن ليس فيهم عهر .

وعن علي عليه السلام قال : اذا كان يوم القيامة يدعى الناس باسماء أمهاتهم إلا شيعتي ومحبيّ فانهم يدعون باسماء آبائهم لطيب مواليدهم .

إلى غير ذلك انتهى ما قلناه عن (الفقه) .

وهناك روايات كثيرة أُخر في الباب نذكر بعضاً آخر منها عن كتاب (سفينة البحار) .

(منها) النبوي : « ولد الزنا شر الثلاثة » أي شر من أبيه الزاني ، وامه الزانية .

(ومنها) الأحاديث الكثيرة الواردة في أن بغض علي عليه السلام من علامات ولد الزنا ، كقول انس ـ في خبر طويل ـ : « كان الرجل من بعد يوم خيبر يحمل ولده على عاتقه ، ثم يقف على طريق علي (عليه السلام) فاذا نظر اليه ، اومى باصبعه يا بني تحب هذا الرجل ؟ فان قال نعم قبله ، وان قال لا خرق به الارض وقال له إلحق بأمّك .

وكحديث الامام الصادق عليه السلام قال : « إن لولد الزنا علامات (احدها) بغضنا أهل البيت » (وثانياً) انه يحن الى الحرام الذي خلق منه (ثالثها) الاستخفاف بالدين (ورابعها) سوء المحضر للناس ولا يسيء محضر إخوانه إلا من ولد على غير فراش ابيه ، او من حملت به امه في حيضها » .

والنبوي : « يا علي لا يحبُّك إلا مؤمن تقي ، ولا يبغضك إلا ولد زنية او حيضة » .

ولا بأس هنا بايراد قصة ولد ابي دلف لمناسبته للمقام وان كان خارجاً عن الاستدلال الفقهي في سفينة البحار عن العلامة (ره) كان أبو ُدلف سيد أهله وكبير عشيرته ، وكان كريماً ، وشجاعاً ، ومعروفاً ، وكان شيعياً ، وكان له ولد يبغض علياً عليه السلام فتحادث اصحابه في حب علي وبغضه فروى بعضهم عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال « يا علي لا يحبك إلا مؤمن تقى ، ولا يبغضك إلا ولد زنية او حيضة » فقال ولد أبي دلف ما تقولون في الأمير (يقصد أباه) هل يؤتى في أهله ؟

فقالوا لا .

فقال : والله إني لاشدّ الناس بغضاً لعلي بن أبي طالب (ع) .

فخرج ابوه وهم في التشاجر ، فقال : والله إن هذا الخبر لحق ، والله انه لولد زنية وحيضة ، وذلك : اني كنت مريضاً في دار أخي في حمى ثلاث ، فدخلت على جارية لقضاء حاجة فدعتني نفسي اليها فأبت وقالت اني حائض،

فكابرتها على نفسها فوطئتها فحملت بهذا الولد فهو لزنية وحيضة معاً .

ثم قال في (سفينة البحار) ، ونقـل العلامة ايضاً حكاية عـن والده (رحمهما الله) انه رأى في بعض دروب بغداد صبيين أحدهما كان يحب علياً عليه السلام والآخر يبغضه ثم انكشف انهما اخوان المحب ولو طهر والمبغض حملت به أمه في الحيض .

وهذه الروايات وغيرها وإن لم يكن فيها تصريح ولا تلميح إلى عدم صلاحية ولد الزنا لمرجعية التقليد ولكنها بمجموعها يستشعر بل يستفاد منها ذلك من باب مناسبة الحكم والموضوع ، او تم الفقاهة على حـــد تعبير صاحب الجواهر في غير هذا المورد .

(فما ربما يورد) على هذه الأخبار من أنها جميعاً او جلا مؤولة ، لعدم التزام الفقهاء بالعمل بظواهرها ، فانهم لا يلتزمون بنجاسة ولد الزنا ، ولا كون ديته كدية اليهودي ، ولا بكفره وترتيب أحكام الكافر عليـه ، إلى غير ذلك ، فكيف يستفاد منها حكم آخر هو عدم جواز تقليده اذا اجتمعت فيه سائر شرائط المرجعية .

(ففيه) أن الإشكال وإن كان وارداً في كل واحد واحد منها ولكنها بمجموعها لا تقصر عن الدلالة على ذلك ، نظير ما يقوله الشيخ الانصاري قده في (الرسائل) في حجية الخبر الواحد من أن أدلتها مخدوشة كلاً ، ولكنها بمجموعها تدل دلالة عرفية على الحجية ، وما نحن فيه هكذا كما لا يخفى لمن لاحظ هذه الأخبار وغيرها مع صحة اسناد كثير منها، وروايتها في المجاميع المعتبرة ، وبقية أحكام ولد الزنا . فالفقيـه من هذ المجموع – مضـافاً الى الاجماع مدعي مكرراً مكرراً ، وعدم معلومية خلاف في البين – يشرف على القطع بالحكم .

وربما يذكر ادلة كلها غير سليمة على عدم اشتراط طهارة المولد .

(الأول) اطلاقات الأدلة اللفظية ، الشاملة لولد الزنا ايضا .

(وفيه) ـ مضافاً إلى الخدشة في اصل الاطلاق فيها لكونها في مقام أصل التشريع لا في خصوصياته وشروطه ـ أن الروايات والاجماع تدل على اشتراط طهارة المولد ، وهما كاف في الخروج عن الاطلاقات نظير سائر الشروط التي ثبتت بالادلة الأخرى .

(الثاني) بناء العقلاء على رجوع الجاهل إلى العالم من دون قيد أن يكون طاهر المولد ، كما هو كذلك في كل أهل خبرة .

(وفيه) انه مردوع بالروايات المذكورة آنفاً .

(الثالث) التنظير بعدم اشتراط طهارة المولد في الراوي ، فليكن المجتهد كذلك ، لوحدة المناط فيهما .

(وفيه) مضافاً إلى الخدشة في التنظير ، والى انه من القياس ووحدة المناط في المقام غير محرزة ، وإلى أن الحكم في الرواية غير مسلمة ـ ان الروايات المذكورة آنفاً دليل اشتراطها في مرجع التقليد ـ .

(الرابع) جعل الامام أمير المؤمنين عليه السلام زياد بن أبيه والياً يدل على جواز الولاية ، والتقليد أعم من الولاية ، والدليل على الأخص يكون دليلاً على الأعم .

(وأجيب عنه) بامور :

(اولاً) بأن زياداً لم يثبت كونه ولو زنا ، لان أمه وان كانت زانية ولكنها كان لها زوج ، ومقتضى (الولد للفراش وللعاهر الحجر) كونه لأبيه زوج امه ، لا لمن ادعوه ، وأقول الأمام الحسين عليه السلام في ابنه عبيدالله (الدعي بن الدعي) لا يدل على كونه ولد زنا ، بل لأنه ادعاه ابو سفيان وغيره نظير قوله تعالى (وما جعل ادعيائكم ابنائكم) ـ فتأمل .

(وثانياً) انه لم يكن والياً من قبل أمير المؤمنين عليه السلام ، وانمـا كان عاملاً لعبدالله بن عباس الذي كان واليـاً من قبل أمير المؤمنين عليـه السلام .

(واورد عليه) بأن ظـاهر كتاب امير المؤمنين عليه السلام الى زياد رضاه بولايته ، وإلا عزله ـ فتأمل .

(وثالثاً) : بان قاعدة (الاسلام يجبُّ ما قبله) يشمل حتى مثل هذا المورد ، وليس بالبعيد .

(ورابعاً) بأن الأحكام ظهرت تدريجاً ، ولم يعلم ثبوت هـذا الحكم وظهوره في عهد الامام أمير المؤمنين عليه السلام .

(واورد عليه) بأن بعض الروايات المروية عن رسول الله ، وعن علي (صلى الله عليهما وعلى آلهما) يستفاد منها ثبوت الحكم من ذلك الزمان .

(وخامساً) : لم تثبت وحدة المناط فكيف بالاولوية بـين بابي الولاية والتقليد ، خصوصاً مثل هذه الولاية التي هي العاملية من قبل الوالي .

(وسادساً) : فلتكن قضية في واقعة ، لا نعلم وجهها، كما يقال ذلك في معظم قضاءات أمير المؤمنين عليه السلام .

(وفيه) إن اطلاق التأسي بالمعصوم هو الاصل ، وكونه قضية فيواقعة يحتاج الى دليل خاص مخرج .

(الخامس) من ما قيل للاستدلال على عدم اشتراط طهارة المولد فيمرجع التقليد هو الاصل ، لأنه شرط زائد ينفى بالبرائة .

(وفيه) أن الأصل الحاكم على هذا الأصل هو عدم الحجيـة ، لسبقه عليه ، نعم لو كان يتم اطلاق في الادلة شامـل لولد الزنا ، او كما لم تتم دلالة الروايات والاجماع على الاشتراط كان المسرح لاصل عدم الاشتراط .

هذا . وينقل عن الشيخ محمد حسين (ره) المناقشة في المسئلة بأنه (لا نص على اشتراطها في المفتي ولا في القاضي ، وانما ورد في امامة الجماعة والشهادة، فان أمكن الاستدلال بالفحوى فهو ، والا فملاك قبول رأي الغير كونه عالماً وملاك قبول الخبر كونه ثقة) .

(وفيه) أن هذا لا يكون خدشاً في الاجماع ، لعدم كونه رأيه ، فالمناقشة العلمية اعم من الفتوى ، والذي يخدش في الاجماع هو الفتوى المخالفة ، مضافاً الى سبق ولحوق الاجماع له ، والفحوى غير بعيدة ، مضافاً الى الاستفادة العرفية من مجموع روايات الباب التي ذكرنا قسماً منها ، مثل هذه الاستفادة حجة ظاهراً ، وكافية في مقام التنجيز والاعذار ، فلا تقصر مثلها عن سائر الأدلة العقلية ، والعقلائية ، والعرفية كظواهر الألفاظ ، وحجية قول الثقة ، ونحوهما .

(وربما) يفصل في المقام : بالاشتراط في مرجع التقليد الذي يكون مرجعاً عاماً لجميع أمور المسلمين ، وتكون له الولاية العامة في جهات الحسبة وغيرها ، وعدم الاشتراط في مرجع التقليد الذي يؤخذ عنه معالم الدين فقط ويعتبر أهل خبرة الأحكام الشرعية .

وجه التفصيل : إن الأدلة المذكورة في المسئلة كلها إما واردة في المرجع العام ، او منصرفة اليه ، او كالإجماع لبّي يكون هو المتيقن منه ، فيبقى من يؤخذ منه الحكم الشرعي فقط للعمل به غير مشمول للادلة ، والأصل عدم الاشتراط بالنسبة إليه .

وهذا التفصيل إن لم يتم اجماع على خلافه ، ولم يكن التوجس من الانفراد بالرأي كان المصير إليه غير بعيد عن قواعد الفن ، ولكن الإحتياط لا ينبغي تركه خصوصاً في مثل المقام الذي ربما يعتبر من الانفراد بالفتوى ، وإن كان قد نقل القول به عن بعض ومال اليه بعض آخر .

ثم انه لا اشكال ــ كما لم نعرف خلافاً ــ في أن ولد الزنا عمله لنفسه

صحيح ، فلو اجتهد متجزياً او مطلقاً جاز له العمل بفتياه ، بل وجب عليه ذلك ولم يجز له التقليد – على المعروف من عدم جواز التقليد على المجتهد مطلقاً سواء اجتهد فعلاً أم لا –

وذلك : لأن الشروط المذكورة في مرجع التقليد – غير الاجتهاد – كلها انما هي في مقام رجوع الغير إليه ، واما عمله لنفسه فمشمول لأدلة الطاعة لله والرسول واولى الأمر ، ووجوب العمل بالكتاب والسنة واقوال العترة ، ونحو ذلك .

[و] ويشترط في مرجع التقليد [أن لا يكون مقبلا على الدنيا ، طالباً لها ، مكباً عليها ، مجداً في تحصيلها ففي الخبر] المروى في الوسائل (الباب ١٠ حديث (٢٠) من ابواب صفات القاضي) عن الإحتجاج عن تفسير العسكري عليه السلام [« فاما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه ، حافظاً لدينه ، مخالفاً على هواه ، مطيعاً لامر مولاه فللعوام أن يقلدوه »] وهذا الخبر مرّ سابقاً الإستدلال به (وما) اورد عليه (سنداً) و (كونه في الأصول) لا في الفروع الذي هو محط البحث ، (وكونه) غير دال على اكثر من العدالة التي اغنى ذكرها في شروط مرجع التقليد سابقاً عن تكرار ذكرها بهذه الرواية .

(ففيه) انه سبق في شرح المسئلة الأولى اعتباره ، وملاحظة بمجموع الخبر من اوله الى آخره شاهد على اطلاقه للاصول والفروع ، دون اختصاصه بالأصول فقط .

نعم : دلالته على أكثر من العدالة غير ظاهر ، ولذا علّق كثير من مراجع العصر وغيرهم على هذه الفقرة من (المروة) بأنه كان مستغنى عنها ، لذكر العدالة في جملة شروط المرجع سابقاً .

وما في حاشية السيد الحكيم (ره) من انها لا تدل على اكثر من الوثوق (ففيه) تأمل واضح .

وما أبعد مابينها وبين حاشية السيد الاصطهباناتي(ره)تارة وبعض آخر من دلالة الرواية على أكثر من العدالة ، واليه مال الوالد والأخ الأكبر وقال الثاني « والإنصاف انه لو لم يكن المستفاد منه اشتراط ما فوق العدالة فلا أقل من استفادة اشتراط العدالة » .

(تتمة)

ذكر البعض شروطاً أخرى لمرجع التقليد هي في الواقع ليست شروطاً كلية يدور الحكممدارها وجوداً وعدماً وإن كان بعضها شرطاً غالبياً بحيث يكون غالباً الفاقد له فاقداً لأهلية التقليد ، وسنذكرها باجمال استقصاءاً للكلام .

الشرط الأول السفه ، وهـــو كما في أقرب الموارد (الخفة والحركة والإضطراب) ، وفي سفينة البحـــار : « عن أبي عبدالله عليه السلام قال : ان السفه خلق لئيم يستطيل صاحبه على من دونه ويخضع لمن فوقه (بيان) السفه خفة العقل والمبادرة إلى سوء القول والفعل بالأدوية ، بلا روية وبعبارة اخرى : التسرع إلى القول القبيح او الفعل القبيح ، والسفيه الجاهل (وفي النهاية) السفه في الأصل (الخفة والطيش) انتهى عن السفينة .

فقد قيل باشتراط كون مرجع التقليد غير سفيه ، واستدل له بقصـــور الأدلة عن شمول مثله ، أو انصرافها عنه . اذ عمدة أدلة التقليد هو (رجوع الجاهل الى العالم) و (بناء العقلاء) (والإجماع) و (الأدلة اللفظية) .

أما الأولان فهما في غير السفيه قطعاً ، لبناء العقلاء على الرجوع الى العالم غير السفيه ورجوع الجاهل الى العالم غير السفيه .

والإجماع لبى والمتيقن منه غير السفيه .

والأدلة اللفظية منصرفة عن مثله .

(أقول) الكلام كله متين ، لكن الذي يؤخذ عليه هو ان السفه له

درجات ، فبعضها الخفيف لا يقدح قطعاً ، وبعضها الشديد يقدح قطعاً ، وشبهات بين ذلك .

ومتى شك في فرد انه ممن تشمله الأدلة أولاً ، فمقتضى الإطلاقات الشمول له إلا إذا علم خروجه (اللهم) إلا أن ينكر وجود الاطلاق رأساً في الباب فيكون الأصل - حينئذٍ - عدم جواز تقليده إلا اذا علم كون سفهه من الدرجة الخفيفة التي لا تقدح .

(نعم) السفه بالمعنى الوسيع الذي وردت به بعض الروايات غير قادح كالحديث المذكور آنفاً عن أبي عبدالله عليه السلام (يستطيل على من دونه ويخضع لمن فوقه) فهذا بنفسه غير قادح في اهلية الفقيه لتقليده .

ويمكن أن يفصّل في المقام بعدم قدح السفه مطلقاً بالنسبة لمن يؤخذ منه الأحكام فقط للعمل بها ، وقدحه في المرجع العام للمسلمين الذي يدير دفة امور المسلمين ، وليس ذلك بعيداً عن قواعد الفن ، إن لم يكن تفصيلاً من غير قائل سابق .

(الشرط الثاني) الضبط ، بمعني أن لا يكون سهوه غالباً على حفظه ، والإنصاف انصراف الادلة عن مثله ، واشتراطه في مرجع التقليد خصوصاً المرجع العام . استدل له بامور :

(أحدها) اولوية اشتراطه فيباب التقليد من باب نقل الرواية ، الذي أجمعوا على اشتراطه فيه .

(ثانيها) تصور الأدلة عن شمول مثله ، او انصرافها إلى غيره .

(ثالثها) عدم الإطمينان إلى قول مثله .

(رابعها) فحوى مقبولة عمر بن حنظلة (اصدقهما في الحديث) الدالة

على اشتراط أصل الصدق ، وكثير السهو لا يصدق عليه انه صادق بالحمل الشايع ، على ما هو الصحيح المنقول من أن الصدق هو المطابقة للواقع ، دون مجرد المطابقة للاعتقاد .

(خامسها) أصل التعيين في الدوران بينه ، وبين الضابط .

(اقول) الأدلة كلها قابلة للخدشة ، غير ان (ثانيها) متين .

ثم إن كثير النسيان ليس فيه مجال للتفصيل المذكور بين المرجع العام ، ومرجع الأحكام فقط ، للانصراف عن مثله فيهما معاً .

(الشرط الثالث) معرفة الكتابة ، فلا يجوز تقليد من لا يعرف الكتابة ، واستدل له بامور :

(الاجماع) المدعى .

وبانه لا يمكنه ضبط فتاواه إلا إذا كان كاتباً .

ولاصل التعيين .

(أقول) (أما الاجماع) فمردود صغرى وكبرى .

(وأما ضبط) الفتاوى فيمكن بالحفظ ، او بآلة التسجيل ، او بوجود من يحفظها ويكتبها غير نفس الفقيه (ثم) إن لم يضبط الفتوى هل يقترح ذلك في حجية ما ضبط منها بعد تمام شروط التقليد الاخرى ؟ (وأما أصل) التعيين فلا مسرح له لا صغرى ولا كبرى (وما قيل) دليلاً على عدم الاشتراط بأن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان امياً ، فكيف الفقيه كذلك (ففيه) ان امية الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ، كما دلت الأخبار معناها النسبة إلى (ام القرى) لحذف المضاف إليه في النسبة كما يقال (عبدي) في النسبة الى (عبد شمس) وانه صلى الله عليه وآله وسلم كان يقرأ ويكتب (وما ظاهره) انه لم يكن يكتب او يقرأ مؤل الى ما قبل البعثة ، جمعاً بين طائفتي الأخبار (مضافاً) إلى ان علم كتابة

(النبي) لا يضر لانه ﷺ معصوم عن النسيان لقوله تعالى (سنقرئك فلا تنسى) والفقيه إذا لم يكن كاتباً ينسى .

(اقول) هذا غالبي وصحيح ، أما ليس دائماً يدور الحكم مداره ، نعم في مثل هذه الأزمنة غير عادي أن يصبح رجل فقيهاً دون أن يعرف الكتابة ابداً (نعم) ينقل عن المقدس المرحوم الحاج آقا حسين القمي « قده » انه لم يكن يعرف من الكتابة غير توقيعه ، ومع ذلك كان مرجعاً مسلماً وفقيهاً مقلداً . لكنه نادر ، وليس ذلك معنى الاشتراط الكلي .

(الشرط الرابع) البصر ، فلا يجوز تقليد الأعمى ، لغير مـا تقدم في الكتابة .

(وفيه) ما اوردناها في الكتابة .

(وقد قيل) للاستدلال على عدم اشتراط البصر بأن بعض الأنبياء كانوا فاقدين لأبصارهم كشعيب ، ويعقوب ، واسحاق (واذا) لم يضر العمى بالنبوة ، فلا يضر بالمرجعية بطريق اولى .

(وفيه) مناقشة صغرى وكبرى (أما الصغرى) فلعدم مسلمية كون هؤلاء الأنبياء فاقدين للبصر ، بـل يصر بعض مراجع العصر تبعـاً لجمع من المحققين والفلاسفة تقوية ان العمى نقص لا يمكن وجوده في الانبياء وتأويل الأدلة اللفظية التي ظاهرهـا ذلك . (وأما الكبرى) فبالفرق بـين النبي والفقيه بالعصمة في النبي المانعة عن مخالفات الواقع ومن الفقيه .

وربما استدل له ايضاً : بأن العمى منـاف للأعلمية لاحتياج الأعلمية الى كثرة المراجعـة والتتبع والفحص والبحث في مختلف الكتب والفتاوى والروايات ونحوها مما لا يتأتى مع كون الانسان أعمى .

(وفيه) انه قيد غالبي وصحيح ، ولكن لا كلية له ، فعـدم ذكره اولى .

(الخامس والسادس) أن لا يكون اصم ، او أخرس لعدم فهم الفتوى منه ، وعدم فهمه السؤال حتى يجيب عليه .

(وفيه) انه لا يتوقف على ذلك اطلاقاً ، لا مكان التفهم بالكتابة والقراءة والاشارة ومكبرات الصوت ونحوها .

(السابع) ذكر بعض الشراح سبعة امور اخرى اعتبرها في مرجع التقليد وجعلها شرطاً آخر متضمناً لهذه الامور السبعة ، واسمى ذلك الشرط بـ (القوة القدسية) التي جعلها بمعنى تلك الامور السبعة وهي كما تلي :

١ ــ أن لا يكون مرجع التقليد معوج السليقة .

٢ ــ أن لا يكون مجادلاً في قلبه محبة البحث والاعتراض .

٣ ــ أن لا يكون لجوجاً عقوداً .

٤ ــ أن لا يكون في حال قصوى مستبداً برأيه .

٥ ــ أن لا يكون بليداً لا يتفطن المشكلات والدقائق ويقبل كلما يسمع ويميل مع كل قائل .

٦ ــ أن لا يكون جريئاً غاية الجرأة في الفتوى .

٧ ــ أن لا يكون مفرطاً في الإحتياط .

ثم أعقب ذلك بقوله : « ولا يخفى أن المهم من شرائط الاجتهاد هو اعتبار هذا الشرط » .

(وفيه) أن هذه الأمور السبعة إن اضرت بشيء من الشروط المسلمة المذكورة سابقاً فلا حاجة الى ذكرها مستقلاً كالجرأة في الفتوى بمرتبة تنافي العدالة ، وكان كاللجاجة التي تصل الى الحرام ، ونحو ذلك ، وإن لم تكن بتلك المرتبة فلا دليل على اشتراطها بعد شمول الادلة والاطلاقات لمن فيه ذلك .

وهكذا (البلادة) إن كانت كثيرة بحيث لا يصدق عليه (المجتهد) فلا حاجة الى اشتراطه برأسه ، وإن لم تضر بـ (الإجتهاد) وصدقه عليه ، فلا دليل على اشتراطه .

وكذلك (الإفراط) في الإحتياط إن كان لجهله باستخراج المسائل فهو ليس بمجتهد مطلق ، وذكره يغنى عن ذكره، وإن كان الإفراط في الاحتياط في مقام العمل لا الفتوى فلا مانع من تقليده بعد صدق (المجتهد المطلق) عليـــه .

وهكذا دواليك :

ولو اريد فتح هذا الباب لما اقتصرت الشروط في هذه السبعة بل وجب أن نضيف إليها شروطا اخرى ، بل العشراة من الشروط (منهـا) أن يكون صادق اللهجة ليطمئن الى قوله (ومنها) أن لا يكون شديد الغضب فانه يمنع عن انفتاح القلب لفهم الحق (ومنها) أن لا يكون في قلبه محبة الرئاسه (ومنها) أن لا يكون ذهنه مشوباً بالفلسفـــة والحكمة كثيراً (ومنها) أن لا يكون قاطعـاً لأرحامه ، إلى غير ذلك ممـــا لو أحصيت لبلغت العشرات .

تنبيـــه

هنا مسائل في شروط مرجع التقليد لم يتعرض لذكرها صاحب العروة وذكرها بعض من تأخر عنه ، وقد اوردها بعض في آخر كتاب التقليـد ولكن حيث انها ملحقة بهذه المسئلة نذكر ها هنا .

(المسئلة الأولى) لا يشترط في مرجع التقليد أن يكون انفتاحياً ، بل يجوز تقليد المجتهد الجامع الشرائط وان كان قائلا بالإنسداد .

في المسئلة اقوال ثلاثة او احتمالات .

(الأول) لصاحب الكفاية وهو عدم الجواز واستدل لذلك بأن رجوع

الجاهل الى المجتهد الانسدادي ليس من رجوع الجاهل إلى العالم ، بل الى الجاهل ، لادعائه انسداد باب العلم عليه وجهله بالأحكام الشرعية ، ودليل الانسداد ـ بما هو حكم ثانوي اضطراري ـ انما يكون دليلاً لنفس المجتهد الذي شعر بانسداد باب العلم عليه ، ولا يتعدى حجية الى غيره ، فيكون استناد العامي الى مثل هذا المجتهد خالياً عن الدليل .

(الثاني) الجواز وهو لباقي الفقهاء حتى اني لم أجد موافقاً للآخوند (ره) ولم أسمع عن الاساتيد من وافقه في ذلك . واستدل لذلك .

(اولاً) ان المجتهد الانسدادي حكمه حكم الانفتاحي في استخراج الأحكام الشرعية من الطرق المأثورة عن النبي والأئمة الطاهرين عليهم صلوات الله أجمعين وانما الفرق بينهما فقط في الاعتقاد ، فالمجتهد الانفتاحي يعمل بالأخبار المأثورة لكونها تورث العلم او العلمي ، والانسدادي يعمل بنفس هذه الاخبار المأثورة وهو يعتبرها غير مورثة للعلم او العلمي ولكنه يرى حجيتها ووجوب العمل بها نفسها ، ومجرد الفرق في الاعتقاد لا يوجب الفرق في حجية ما امرنا بالعمل به وأخذه ، فلا يكون الرجوع الى الانسدادي من رجوع الجاهل إلى مثله بل من رجوعه إلى العالم .

ونظير هذا الفرق في الاعتقاد متوفر كثيراً في مختلف ابواب الفقه ، كاختلاف فقيهين في العمل بالبرائة الشرعية في مسئلة او بالبرائة العقلية ، وكاعتبار أحد المجتهدين الاستصحاب من باب الأخبار ، والآخر من باب الأخبار ، والآخر من باب العقل ، وكعمل أحد المجتهدين بالبرائة في مورد مع تضعيف الرواية فيه ، وعمل المجتهد الآخر بنفس تلك الرواية لاعتبارها عنده وهكذا دواليك .

(وثانياً) لا قصور لأدلة التقليد عن شمول المجتهد الانسدادي ، فاطلاقات الآيات والروايات أخذ فيها عناوين (أهل الذكر) و (الفقه) و (الافتاء) و (الفقيه) و (العالم) ونحوها مما هي متوفرة في المجتهد الانسدادي ،

ومنطبقة عليه كانطباقها على المجتهد الانفتاحي .

وهكذا الإجماع معقده عام او مطلق شامل للمجتهد الإنسدادي ، و كذلك السيرة ان ادعينا الاطلاق فيها من جملة عدم توجه المتدينين في مختلف العصور عند عملهم بقول فقيه الى ان مدرك قوله هو الإنسداد او الانفتاح . وأما بناء العقلاء فلا اشكال في عدم الفرق فيه من أجل ذلك .

(الثالث) المنقول عن بعض – ولعلـه مجرد احتمال لا قول – التفصيل بين أن يقول المجتهد الانسدادي بالكشف فيجوز تقليده ، وبـين ان يقول بالحكومة فلا (وجهه) أن القائل بالكشف عامل بالأخبار المأثورة والأدلة السمعية فقط ، والقائل بالحكومة عامل بالأدلة العقلية غالباً والمتيقن في باب التقليد خروجه عن حرمة العمل برأي الغير دون علم هو العمل بقول من يعمل بالأخبار المأثورة .

(وفيه) ان التفصيل لا وجه له اذ كلاهما يقول بحجية الظـن المطلق ، وأما عمل أحدهما بالأدلة العقلية غالباً فمضافاً الى انه ليس كذلك ، ان هذا لا يوجب الحجية وعدمها بعد شمول الأدلة لمثلهما جميعاً .

(نعم) لو كان القائل بالحكومة عاملاً بالأدلة العقلية بما هو خارج عن المتعارف بحيث يعد تركاً للادلة المأثورة فسيأتي الكلام على الاشكال فيه في مسئلة قادمة انشاء الله تعـالى وليس في المنع من جهة كونه انسدادياً ، بل من جهة الإفراط في العمل بالأدلة العقلية والتفريط في العمل بالمأثور عن نبي الإسلام وآله المعصومين عليهم الصلوة والسلام .

(المسئلة الثانية) هل يشترط في مرجع التقليد أن يكون اصولياً عالماً بكليات وجزئيات علم أصول الفقه ام يجوز تقليد المجتهد الإخباري ؟.

استدل بعض الاخباريين على الثاني بأمور .

(الأول) أن العلوم العربية تغني عن علم الأصول ، فالعربي يعرف الكلام

العربي ، ويفهم معـــاني الكلمات في الكتاب والسنة ، ونحو ذلك كاف في تصديه لاستنباط الأحكام الشرعية بلا حاجة الى المبــاحث المعمقة المفصلة من علم الأصول .

(وأورد) عليه : بأن العلوم العربية لا تغني عن علم الأصول ، كيف وتوجد مسائل في الفقه تبتنى على علم الاصول مما لا يبحث عنها في غيره من العلوم كمباحث اجتماع الأمر والنهي ، ومباحث حجية الأدلة نفياً واثباتاً ، ومقدار حجيتها ، والأرجح من المتعارضين منها ، وان الطرق ، والامارات ، والأصول التنزيلية والاصول العملية العقلية منها والشرعية كيف تتعارض في المآت بل الألوف من مسائل الفقه ، ويحتاج في وجه الترجيح بينها وتقديم بعضها على بعض إلى علم الأصول الى غير ذلك ممـــا يقف عليه الناظر في علم الأصول والمبتلى باسئلة الناس المختلفة الكثيرة في مختلف ابواب الفقه .

(الثاني) ان العبد لو ترك الطاعة لله والرسول وللعترة الطاهرة بعذر انه جاهل بعلم أصول الفقــه ’عدّ في العرف ولدى العقلاء عاصياً ، ولو كان عـلم الأصول شرطاً في استنباط الأحكام الشرعية لمـا ذم لتركه العمل بالمشروط بعذر فقدان الشرط .

(واورد عليه) اولاً : بأن معرفة علم الأصول شرط وجود ، لا شرط وجوب ، فالإجتهاد واستنباط الأحكام لا يوجد ولا يتحقق بدون معرفة علم الأصول ، لا انه يوجد الإجتهاد ويحتاج الى شرطية معرفـة علم الأصول ، فهو نظير وجوب السير مع القـافلة إلى مكة لمن استطـاع الحج الذي يجب تحصيله على المستطيع ، لا نظير الاستطاعة التي لا يجب تحصيلها .

ثانياً : بدون علم الاصول لا يميز حكم الله تعالى عن غيره ، فبدون معرفة علم الأصول كيف يمكن للشخص تميز أن حكم الله في العبادات جريان اصـل الصحة ، وحكم الله في المعاملات جريان أصـل الفساد ، أو أن القضاء بأمر جديـد ، أو اقتضـاء الأمر للاجزاء ، أو نحو ذلك ، فليس الجاهل بعلـم

الاصول - الذي لا طريق له إلى معرفته لا إجتهاداً ولا تقليداً - ليس تركه للطاعة تركاً للطاعة حتى يترتب عليه صدق العصيان لدى العرف والعقلاء (نعم) هناك أحكام في الشريعة مسلمة واجبة الاتيان بها بكل الوجوه الممكنة وبالمقدار الممكن منها لا يعذر الشخص على تركها بوجه من الوجوه، كالصلاة، والصيام، والحج، ونحوها، ولا يلتزم أحد من الأصوليين - أبداً - ترك مثل هذه الأحكام للجهل بعلم الأصول.

وثالثاً: وجوب معرفة علم الأصول فرع وجوب الإجتهاد، فحيث لا يجب الاجتهاد - كزماننا هذا الذي توفر فيه المجتهدون ولله الحمد كثر الله امثالهم ووفقهم للعمل كما وفقهم للعلم - فلا يجب تعلم علم الأصول، وحيث يجب الاجتهاد يجب تعلم علم الاصول.

(الثالث) ان علم الأصول هو مما احدثه العامة فتسرّى منهم الى علمائنا الابرار، فان علمائنا كانوا يعملون بمجرد الأخبار، الى زمان العماني(ره) وبعد ذلك حدث تدوين الأصول بين علماء الشيعة، فلولا انه غير لازم لما تركه اصحاب الأئمة (عليهم السلام) والعلماء الأسبقون.

(واورد عليه) اولاً: أن (الاصول) بهذه اللفظة نقلت عن الائمة الطاهرين عليهم الصلوة والسلام فلا يتوجس خيفة منها.

ففي الوسائل (كتاب القضاء - باب - ٦ - من أبواب صفات القاضي - حديث ٥١): «محمد بن ادريس في آخر السرائر نقلاً عن كتاب هشام بن مسالم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «انما علينا أن نلقي اليكم الاصول وعليكم أن تفرعوا».

وفي الوسائل ايضاً في الباب المذكور (حديث ٥٢): «ونقل - اي في السرائر - من كتاب أحمد بن محمد بن أبي نصر عن الرضا عليه السلام قال: «علينا القاء الاصول وعليكم التفريع».

فالاصول من مستحدثات الائمة الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين لا من مبتدعات العامة ، نعم العامة أخذوها وزادوا ونقصوا عليها وفيها .

وثانياً : إن أول من ألف في علم الاصول هم أصحـــاب الائمة والرواة الاقدمون ، ففي ما يحكى عن النجاشي : أن هشام بن الحكم وهو من أعاظم أصحاب الصادق عليه السلام صنف كتاب (الألفاظ) ومباحثهـا وهو من أهم بحوث علم الاصول . وان يونس بن عبد الرحمان من اصحاب الكاظم والرضا (عليهما السلام) صنف كتاب (مباحث اختلاف الحديث) ومسائله ورواه كلا عن الامام الكاظم عليه السلام وليس هو إلا مباحث التعادل والتراجيح .

نعم لم يكتب أصحاب الائمة (عليهم السلام) مباحث أصول الفقه بهذا الجمع والتبويب الموجودين عليهما الآن ، وهذا لا يضر شيئاً ، كما لم يجمـــع أصحاب الائمة (عليهم السلام) الاحاديث الشريفـة بتبويب وجمع الكتب الاربعة ، وغيرها .

وممن صنـّـف في علم أصول الفقه من الشيعة الاقدمين (ابو سهل النوبختي) وهو ممن عاصر الامام العسكري عليه السلام له في أصول الفقه كتاب (الخصوص والعموم) وكتاب (إبطال القياس) وكتاب (نقض اجتهاد الرأي) وهو من مباحث علم الاصول .

ومنهم (الحسن بن موسى النوبختي) ابن أخت أبي سهل الآنف الذكر ، له في اصول الفقه كتاب (خبر الواحد والعمل به) وكتاب (الخصـوص والعموم) .

الى غيرهم ممن كتبوا في اصول الفقه قبل أن يتعلم العامة اصول الفقه بله ان يكتبوا فيه وكتاب (تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام) للمغفـور له السيد حسن الصدر (قده) زاخر بامثال هؤلاء من اراده فليراجعه .

وثالثاً : هل مباحث علم الاصول إلا بحوث عن قواعد عامة أسسها الأئمة

الطاهرون عليهم السلام ، فجاء الفقهاء وبحثوا شؤنها المختلفة ، وتعارضاتها ، ومعانيها ، وظاهرها ، وموارد تخالفها ، وغير ذلك مما يرتبط بها ، او يتوقف العلم ببعض الاحكام الشرعية عليها كمباحث الامر والنهي ، ونحوها .

ورابعاً : إن عدم تصنيف علم لا يدل على عدم وجوده ، فان مسائل كل علم هي قضايا واقعة مرتكزة في الاذهان ، تتنبه لها العقول فتدوّن ، شيئاً فشيئاً ، ثم يضم بعضها الى بعض حتى يكون علماً برأسه .

(والحاصل) أن علم الاصول ـ بواقعه ـ كان موجوداً في عصور الائمة الاطهار (عليهم السلام) ، وبهذا الاسلوب الحديث وبهذه الكيفية الخاصة وإن لم يكن في ذاك الزمان فليس هذا سبباً لعدم لزوم معرفة ، نظير علم الفقه ، وعلم الحديث اللذين لم يكونا في تلك العصور بهذه الكيفية وبهذا الاسلوب اللذين هما عليهما الآن ، ولا يقدح ذلك في ضرورة مراجعة نفس هذا الفقه ، ونفس هذا الحديث الموجودين الآن .

فتحصل من جميع ذلك : ان الجاهل بعلم الاصول (اجمالاً) جاهل بكيفية استنباط الأحكام الشرعية عن مصادرها الاصيلة ، ولا يمكن للجاهل بالاصول الفتوى في الاحكام الشرعية ، فكيف يجوز تقليده ، وهل الرجوع اليه إلا من رجوع الجاهل إلى مثله ؟

(نعم) لا يجب معرفة علم الاصول إلا بالمقدار الذي يتوقف عليه الاستنباط من معرفة مباحث الالفاظ إجمالاً ، ومعرفة أدلة حجية الظواهر ، والاجماع ، والشهرة والخبر الواحد والأصول والإمارات ومباحث التعادل والتراجيح ونحو ذلك . أما التعمق الكثير ، ودرج مسائل فلسفية وحكمية ، وإتعاب النفس في تحصيلها وتنقيحها ، والإجتهاد فيها فلا يتوقف الإستنباط عليها .

فالعالم الإخباري إن كان نظير الصدوقين ، وصاحب الحدائق ، والمجلسي ،

وصاحب الوسائل ، وامثالهم رضي الله عنهم وارضاهم ، الذين كانوا عارفين بموازين الأحكام الشرعية وكيفية الاستنباط ، ولهم معرفة اللغات المستعملة في الكتاب والسنة وغير ذلك فلا شك في جواز تقليدهم ، والعمل بفتاواهم وإن لم يعرفوا بعض التدقيقات العقلية ، والمباحث المعمقة من أصول الفقه .

وإن كان المراد بالعالم الإخباري الذي يأخذ (الوسائل) وكتب الحديث ويفتي عليها بمجرد عثوره على رواية من دون تحقيق في سندها، او معارضتها لغيرها أو مخالفتها للكتاب والسنة وعدمها ، او مخالفتها للاجماع وعدمها فمثل هذا الشخص لا يجوز تقليده ولا يجوز لنفسه العمل برأيه وفتواه ، لأنه آخذ ببعض ما ورد عن الأئمة الطاهرين تارك البعض الآخر الذي ايضاً ورد عنهم (عليهم السلام) .

(إذن) فلا يجب في مرجع التقليد أن يكون اصولياً بالمعنى المعمق الذي يراد به معرفة كل التدقيقات العقلية كالمعنى الحرفي وبعض مباحث القطع والظن والشك ، كما لا يكفي في مرجع التقليد أن يكون عالماً بروايات الوسائل ونحوه فقط من دون معرفة اجمال عن مباحث الطرق والإمارات والاصول والتعارضات ونحوها .

(المسئلة الثالثة) هل يجوز تقليد المجتهد في موارد الاصول ام يقتضي التقليد للمجتهد بالنسبة لموارد الطرق والإمارات، والادلة الإجتهادية فقط ؟

وجه ذكر هذه المسئلة هو احتمال أن يكون التقليد في موارد الاصول باطلاً لسببين :

(أحدهما) انها من تشخيص الموضوع الخارجي، ولا تقليد في الموضوعات الخارجية ، فكما ان الماء المشكوك طهارته يحكم فيه باصل الطهارة ، ولا تقليد فيه ، بل ــ على ما قيل ــ لو اقسم المجتهد على كونه نجساً بالوجدان لم يجب متابعته مع بقاء شك المقلد في طهارته ونجاسته ــ إذا لم نقل بكفاية

العدل الواحد في الاخبار عن الموضوعات ـ كذلك يكون سائر موارد الاصول ، المجتهد والمقلّد فيها سواء ..

(ثانيهما) أنه من رجوع الجاهل الى مثله اذ ليس للفقيه فيها علم وجداني ، ولا علم تنزيلي ، ولا إمارة او دليل خاص بالفقيه ، فيكون المقلد والمجتهد فيها متساويين ..

وبعبارة اخرى ـ كما قيل ـ إن الأصول ليست سوى وظائف فعلية في مقام العمل يتحقق موضوعها بالشك من أي شاك كان ، فلا يجب على العامي التقليد فيها ، بل لا يجوز ..

هذا إجمال الشبهة في المقام .

(لكن الحق) جواز التقليد في موارد الأصول كما يجوز التقليد في موارد الطرق والأمارات وذلك لعدم ورود الإشكالين ، وصدقه (الفقيه) و (العالم) و (اهل الذكر) ونحوها على المجتهد في تلك الموارد .

(أما) عدم ورود الإشكال الاول : فلأن المجتهد والمقلد سواء في شيء ، ويختلفان في شيء ، أما ما هما فيه سواء فهو وجوب طاعة ما علما كونه حكم الله في حقهما فهما فيه سواء ، وأما ما يختلفان فيه فهو كون هذا حكم الله لا غيره ، ففي بعض الاصول يميز المقلد حكم الله ، وفي بعضها لا يميز للاشكال في متن الدليل ، او في سنده ، او في وجه صدوره ، او لمعارضته مع ما هو أقوى بنظر الشرع منه ، أو لغير ذلك ، فانه كيف يتسنى للمقلد تحقيق هذه الامور واخراج حكم الله من بينها ؟

وبهذا نفرق بين أصل الطهارة ، وأصل الحل ، لجريان الاول مطلقاً وفي كل مسئلة ، بخلاف الثاني فانه يجري في بعض الموارد ، ولا يجري في بعضها الآخر مثل اللحوم ، والشحوم ، والجلود ، او يجري بشروط وقيود كما عليه البعض .

وهكذا نفرق بين استصحاب الحكم الجزئي ، وبين استصحاب الحكم الكلي ، لسهولة اجرائه الاول على العامي ، وصعوبة تشخيص موارد الثاني عليه .

فليس كل أصل يجري في مورد تشخيص موضوع خارجي صرف بحيث لا يجوز للعامي التقليد فيها ، بل هناك أصول وقواعد لا يمكن العامي من تشخيص مواردها ليجريها هو بنفسه فيجب عليه التقليد فيها لتحصيل الحجة على التكليف الشرعي – بسبب التقليد – .

وما أبعد ما بين هذه الشبهة ، وبين احتمال بعض المراجع اليوم جواز اعتماد المقلد على رأي المجتهد في تشخيص الموضوعات الخارجية الصرفة كالقبلة ، والارض ، وطهارة مثل (الإسبرتو) ونحو ذلك لا لان المقلد يطمئن الى تشخيص المجتهد ، نظير اطمينانه إلى فحصه شخصاً وبنفسه ، بل لاحتماله دخول حتى مثل ذلك في اطلاقات ادلة التقليد مثل (فللعوام أن يقلدوه) ونحوه من المواضيع التي كان لها نوع خفاء .

(وأما) عدم ورود الإشكال الثاني : فانه ليس من رجوع الجاهل الى مثله وجداناً ، كيف والمجتهد ما لم يكن عالماً به لا يفتي فيه ، وكون الاصول ليست إلا وظائف في مقام العمل صحيح ، ولكن تشخيص أن المورد لاصل الاحتياط ، او لاصل البرائة ، وأن أصل الصحة تجري في العبادات دون المعاملات وأصل الفساد بالعكس ، ونحو ذلك فانه ممكن وسهل على المجتهد ، صعب او غير ممكن للعامي كما لا يخفى .

(أما) صدق العناوين المأخوذة في أدلة المرجع من (الفقيه) و (العالم) و (أهل الذكر) لمثله فهو غير خفي أيضاً إذ المجتهد الذي يميز موارد جريان الاستصحاب دون البرائة ، أو العكس ، والذي يميز موارد جريان التمييز عن الاحتياط ، والذي يفرق بين موارد اصل الصحة واصل الفساد ،

والذي يعرف موارد قاعدة الفراغ عن قاعدة التجاوز ونحو ذلك (فقيه) و (عالم) و (أهل ذكر) وقد أمر الناس بمراجعة من صدقت عليه هذه العناوين .

(وما) في تقريرات بعض مراجع العصر من (الفرق) في الرجوع الى المجتهد بين كبريات الأصول ، وبين صغرياتها ، موضوعاً لا حكماً بكون الاول من الرجوع الى (الفقيه) المأمور به شرعاً ، والثاني من الرجوع إلى أهل الخبرة الذي جرت عليه السيرة العقلائية (غير ظاهر الفرق) .

إذ (الفقيه) أمر الناس بالرجوع إليه في كل ما شأنه أن يسئل الفقيه عنه ، لعجزه عن دركها ، كذلك يكون حال الصغريات التي عجز العامي عن دركها .

ومجرد امكان فهم الصغريات للعامي عن غير طريق الفقيه ، غير فارق ايضاً بعد عدم فرق الفهم العرفي بين الأمرين في مراجعة المجتهد .

فلو قيل للمريض راجع الطبيب في مرضك واعمل بما يقوله لك فهم العرف من ذلك وجوب أخذ كل ما من شأنه أن يُسئل الطبيب عنه حتى ولو أمكن في بعضها الاستفادة من غير الطبيب .

(والحاصل) أن الظن كون الرجوع إلى (الفقيه) في موارد الأصول جائزاً نظير الرجوع اليه في مواد الطرق ، والإمارات بلا فرق فارق .

(المسئلة الرابعة) هل يشترط في مرجع التقليد استنباطه الأحكام الشرعية عن الطرق المتعارفة المألوف استنباط الاحكام عنها وهي الكتاب والسنة والإجماع والعقل وكل دليل او أصل يرجع إلى أحدها أم يجوز تقليده حتى إذا استنبط الاحكام من غير الطرق المتعارفة كالجفر والرمل والعلوم الغريبة والرياضيات النفسية وغيرها ؟

الظاهر هو الاول ، ولا اشكال فيه لادلة :

الاول : إنصراف الادلة إلى من استنبط الأحكام عن الطرق المقررة لها في الشريعة .

الثاني : عدم صدق العناوين المأخوذة لمرجع التقليد على غيره مثل (الفقهاء) و (الناظر في الحلال والحرام) (العارف بأحكامهم) .

الثالث : استقرار سيرة العقلاء على الرجوع في كل علم وفن الى من هو عالم بذلك الفن من اصوله ومعادنه .

الرابع : الروايات المتواترة التي تحصي طريق الفوز في مراجعة الكتاب والسنة ، او الكتاب والعترة ، ونحوهما .

وحيث ان المسئلة ليست محلاً للابتلاء غالباً فالضرب عن التفصيل فيها اولى .

[مسئلة ـ ٢٣ ـ العدالة عبارة عن ملكة اتيان الواجبات وترك المحرمات] .

أختلفت عبارات الفقهاء قديماً وحديثاً في تفسير العدالة على أقوال المعروف منها خمسة :

(الأول) ما في المتن من أنها ملكة نفسانية باعثة على اتيان الواجبات وترك المحرمات ، وهو الذي نسب الى المشهور تارة ، والى المشهور بين المتأخرين أخرى ، وهو القول المعروف بين مراجع العصر ومن هو منهم ، حتى أن معظم المحشّين على العروة لم يعلّق على هذه المسئلة ، وهذا القول هو المنقول عن المختلف . والقواعد . والارشاد . والتحرير . والمهذب . ونهاية الاصول والمنية . والدروس . والذكرى . والتنقيح . والروضة . والروض وجامع المقاصد . والمعالم والرياض . وعن الاردبيلي نسبته إلى المشهور في الفروع والاصول ، وعن الفاضل الهندي نسبته الى المشهور بين الخاصة والعامة ، وعن التنقيح نسبته الى الفقهاء مشعراً بالاجماع عليه ، الى غير ذلك .

(الثاني) انها عبارة عن الآيتان بالواجبات وترك المحرمات الناشي ذلك عن ملكة ، وهـذا القول هو المنقول عن الصدوق ، والمفيـد في المقنعة ، والشيخ في النهاية ، وعن الوسيلة .

والفرق بين القولين أن الأول اعتبرها نفس الملكة النفسانيـة ، فيكون الالتزام باتيان الواجبات وترك المحرمات من آثار العدالة ، والقول الثاني يعتبر اتيان الواجبات وترك المحرمـــات هي بنفسها العدالة والملكة سبب لها ، فالعدالة على القول الأول صفة نفسية ، وعلى القول الثاني عمل خارجي .

(لكن) الشيخ الانصاري – وتبعـه بعض مراجع العصر – ارجـع القولين إلى واحد ، وذلك بأن مراد القائلين بالملكة ليست هي الملكة الصرفة الكامنة في النفس ، وانما مرادهم الملكة المقترنة بالعمل الخارجي ، خصوصاً وإن بعضهم صرح بعبارات يظهر منها ارادة الملكة المتلبسة بالعمل الخارجي ، ويبقى على هذا الخلاف في أن العدالة هل هي الملكة والأعمال الخارجية من آثارها ، ام العدالة هي الأعمال الخارجية والملكة سببها (وبعبارة اخرى) العدالة هي السبب ، ام المسبب .

(واورد) على الشيخ(ره) بعض من نعاصرهم في تقريراته : بمثل من بلغ وله ملكة العدالة ولم يبتل بعد بالكبائر ، او عن ترك الكبائر حيـاءاً من الناس ، فانهما عادلان على القول الأول دون الثـاني (وفيه) (اولاً) انهما فرضان نادران لا يبنى عليه اختلاف مثـــل هذا (وثانياً) يمكن أن يقال بالانصراف عن مثل الفرض ، فلا يكون فارقاً بين القولين .

(القول الثالث) انها عبارة مجرد ترك المعاصي ، او خصوص الكبائر ، بمعنى الاستقامة على جادة الشرع ، سواء كان ذلك عن ملكة نفسانية باعثة ورادعة ، ام لا. وقد نقل القول به عن المفيد ، وابن البراج ، وابي الصلاح ،

وابن ادريس ، والطبرسي ، والوحيد البهبهاني والسيد الصدر (قدهم) وحكى عن المجلس والسبزواري أن هذا القول هو الأشهر في تفسير (العدالة) .

(القول الرابع) انها الاسلام مع عدم ظهور الفسق ، وهو المنقول عن ابن الجنيد والمفيد في كتاب الاشراف ، والشيخ في الخلاف ، والشهيد الثاني ، والمحكي عن التبيان ، والدروس ، والذكرى ، والمسالك ، والجعفرية ، والكفاية والمستند : ان الإسلام وعدم ظهور الفسق ليس قولاً في تفسير العدالة وحقيقتها ، وانما هو الحكم بها من باب الأصل ، من جهة كفاية الأصل في الحكم بالعدالة .

(القول الخامس) انها حسن الظاهر وظهور الصلاح ، بأن يكون الشخص متصفاً بصفات ظاهرة في الحسن ، كملازمة صلوة الجماعة ، والذكر ، والزيارة ، وصلة الأرحام ، ونحوها .

والفرق بينه وبين القول الرابع : أن لازم القول الرابع الحكم على معظم المسلمين بالعدالة ، فمن لم تر منه معصية عُدّ عادلاً ولو لم تعرفه ، بخلاف حسن الظاهر فانه يحتاج إلى معرفة انه حسن الظاهر ولو لمعاشرة ما (وبعبارة اخرى) بينهما عموم مطلق ، لأعمّيتها على القول الرابع عنها على هذا القول .

وقد نقل القول بذلك عن الشيخ في النهاية ، والحلي في السرائر ، والبهبهاني ، وأصحاب المدارك ، والذخيرة والحدائق ، والجواهر ، والسيد عبدالله الشبر (قدهم) وغيرهم وفي مستند العروة (هو المنسوب الى جماعة بل الى أكثر المتقدمين) .

(وقد اورد) على القولين الأخيرين ايرادان :

الأول : ما عن الشيخ الانصاري (ره) : من انه لو كانت العدالة عبارة عن الإسلام وعدم ظهور الفسق ، أو حسن الظاهر لزم كون وجودها الواقعي عين وجودها الذهني ، وهذا المعنى لا يجامع ضدية العدالة للفسق

الذي هو امر واقعي ، فلا محيص من اعتبار القولين كاشفين عن العدالة ، لا انهما نفس العدالة .

(واجيب) بأن الذي يقول في العدالة انها حسن الظاهر ، لا يعتبر ضدها وهو الفسق أمراً واقعياً حتى يلزم الإشكال ، والذي يقول في العدالة انها الاسلام وعدم ظهور الفسق لا يعتبر ضدها وهو الفسق إلا هذا الأمر الخارجي ، فكما أن العدالة — عند القولين — وجودها الواقعي عين وجودها الذهني ، كذلك الفسق على هذين القولين (فعلى) القولين من كان عند الله عاصياً ولو بالكبائر العظام ولكنه كان حسن الظاهر فانه شرعاً عادل .

الثاني : ما عن بعض من ان لازم القولين كون (العدالة) من الأوصاف ذات الاضافة ، التي لها تحقق عند بعض ، وغير متحققة عن بعض آخرين ، فزيد الشخص (مثلا) يكون عادلاً عند من لم ير منه فسقاً ، أو كان عند حسن الظاهر ، وفاسق عند من رأى منه الفسق .

(واجيب) (أولاً) بأنه لا محذور في التزام ذلك (وثانياً) بمجيء هذا التالي حتى على القول بأنهما كاشفان عن العدالة ، إذ من حسن ظاهره عند شخص دون آخر ، كان كاشف العدالة موجوداً معه لدى الأول دون الثاني . فهو عادل عند الاول ، غير عادل عند الثاني .

(والحاصل) أن الاقوال في العدالة خمسة ، ولكل منها قائلون وادلة ، فلننظر في أدلتها :

وقبل الخوض في الاستدلال للأقوال نفضل تقديم أربعين عدداً من الروايات تكون هي المرجع للأقوال كلها انتخبناها من مآت الاحاديث الشريفة الواردة بهذا الصدد من مختلف كتب الفقه وشتيت الابواب كيلا نحتاج الى تكرارها ، بل نشير إليها وإلى ارقامها عند الحاجة .

(١) صحيحة عبدالله بن أبي يعفور ، قال قلت لابي عبدالله عليه السلام : بم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم ؟

فقال عليه السلام : « أن تعرفوه بالستر والعفاف ، وكف البطن والفرج ، واليد واللسان، ويعرف باجتناب الكبائر التي اوعد الله عليها النار من شرب الخمر ، والزنا ، والربا ، وعقوق الوالدين ، والفرار من الزحف وغير ذلك .

« والدلالة على ذلك كله أن يكون ساتراً لجميع عيوبه ، حتى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه ، وتفتيش ما وراء ذلك . ويجب عليهم تزكيته ، وإظهار عدالته في الناس ، ويكون منه التعاهد للصلوات الخمس إذا واظب عليهن ، وحفظ مواقيتهن بحضور جماعة من المسلمين ، وأن لا يتخلف عن جماعتهم في مصلاهم إلا من علة .

« فاذا كان كذلك لازماً لمصلاه عند حضور الصلوات الخمس ، فاذا سئل عنه في قبيلته ومحلته قالوا ما رأينا منه إلا خيراً ، مواظباً على الصلوات متعاهداً لاوقاتها في مصلاه فان ذلك يجيز شهادته ، وعدالته بين المسلمين ؛ وذلك أن الصلاة ستر وكفارة للذنوب ، وليس يمكن الشهادة على الرجل بأنه يصلي إذا كان لا يخفي مصلاه ويتعاهد جماعة المسلمين ، وانما جعل الجماعة والاجتماع إلى الصلاة، ولكي يعرف من يصلي ممن لا يصلي ومن يحفظ مواقيت الصلاة ممن يضيّع ، ولولا ذلك لم يمكن أحد أن يشهد على آخر بصلاح ، لأن من لا يصلي لا صلاح له بين المسلمين ، فإن رسول الله صلى الله عليه وآله هم بأن يحرق قوماً في منازلهم لتركهم الحضور في جماعة المسلمين ، وقد كان فيهم من يصلي في بيته فلم يقبل منه ذلك وكيف يقبل شهادة او عدالة بين المسلمين ممن جرى الحكم من الله عز وجل ومن رسوله صلى الله عليه وآله فيه الحرق في جوف بيته بالنار . وقد كان صلى الله عليه وآله يقول : لا صلوة لمن لا يصلي في المسجد مع المسلمين إلا من علة » .

(٢) ورواها الشيخ في التهذيب والاستبصار باسناده عن محمد بن احمد بن يحيى ، عن محمد بن موسى ، عن الحسن بن علي ، عن أبيه ، عن علي بن عقبة ، عن موسى بن اكيل النميري عن ابن أبي يعفور نحوه إلا انه اسقط قوله :

« فاذا كان كذلك لازماً لمصلاه » إلى قوله « ومن يحفظ مواقيت الصلاة ممن يضيع » .

واسقط قوله « فان رسول الله ﷺ همَّ بأن يحرق » الى قوله « بين المسلمين » .

وزاد : وقال رسول الله ﷺ : « لا غيبة إلا لمن صلى في بيته ، ورغب عن جماعتنا ، ومن رغب عن جماعة المسلمين ، وجب على المسلمين غيبته ، وسقطت بينهم عدالته ، ووجب هجرانه ، وإذا رفع إلى امام المسلمين انذره وحذره ، فإن حضر جماعة المسلمين وإلا أحرق عليه بيته ، ومن لزم جماعتهم حرمت عليهم غيبته وثبتت عدالته بينهم » .

(٣) ومعتبرة يونس بن عبد الرحمان ، عن بعض رجاله ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال سألته عن البينة إذا أقيمت على الحق أيحل للقاضي أن يقضي بقول البينة ؟

فقال عليه السلام : « خمسة أشياء يجب على الناس الأخذ فيها بظاهر الحكم ، الولايات ، والمناكح ، والذبائح ، والشهادات والانساب .

« فاذا كان ظاهر الرجل ظاهراً مأموناً ، جازت شهادته ، ولا يسئل عن باطنه » .

ورواه الكليني بسند واحد ، والشيخ بسندين في كتابي التهذيب والاستبصار .

(٤) وفي الفقيه والتهذيب والاستبصار باسناد الصدوق الصحيح عن عبدالله بن المغيرة ، قال قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام رجل طلق امرأته وأشهد شاهدين ناصبيين .

قال عليه السلام : « كل من ولد على الفطرة ، وعرف بالصلاح في نفسه جازت شهادته » .

(٥) ومعتبرة العلاء بن سيابة ، قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن شهادة من يلعب بالحمام قال عليه السلام : « لا بأس اذا كان لا يعرف بفسق » .

رواها الصدوق في الفقيه والشيخ في التهذيب والاستبصار .

(٦) صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال : لو كان الامر الينا لاجزنا شهادة الرجل إذا علم منه خير مع يمين الخصم في حقوق الناس .

(٧) وموثقة عمار بن مروان عن أبي عبدالله عليه السلام : في الرجل يشهد لابنه والابن لابيه والرجل لامرأته ؟ فقال : لا بأس بذلك إذا كان خيّراً .

(٨) وموثقة ابي بصير بعثمان بن عيسى العامري عن أبي عبدالله عليه السلام قال : لا بأس بشهادة الضيف اذا كان عفيفاً صائناً .

(٩) ومعتبرة ابراهيم الكرخي عن الصادق جعفر بن محمد عليهما السلام قال : من صلى خمس صلوات في اليوم والليلة في جماعة ، فظنوا به خيراً ، وأجيزوا شهادته .

(١٠) وصحيحة علقمة قال قال الصاق عليه السلام ـ وقد قلت له : يا ابن رسول الله صلى الله عليه وآله أخبرني عمن تقبل شهادته ومن لا تقبل ؟ ـ فقال يا علقمة : كل من كان على فطرة الإسلام جازت شهادته .

قال فقلت له : تقبل شهادة مقترف بالذنوب ؟

فقال : يا علقمة لو لم تقبل شهادة المقترفين للذنوب لما قبلت إلا شهادة الانبياء والاوصياء عليهم السلام ، لانهم المعصومون دون سائر الخلق . فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً ، أولم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من أهل العدالة والستر ، وشهادته مقبولة وإن كان في نفسه مذنباً . ومن اغتابه بما فيه فهو خارج من ولاية الله داخل في ولاية الشيطان .

(١١) وفي الخصال باسناده عن الرضا عن آبائه عن علي عليهم السلام قال

قال رسول الله صلى الله عليه وآله : من عامل الناس فلم يظلمهم ، وحدثهم فلم يكذبهم ، ووعدهم فلم يخلفهم فهو ممن كملت مرؤته ، وظهرت عدالته ، ووجبت اخوته ، وحرمت غيبته .

(١٢) وفي الخصال أيضاً باسناده عن عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال : ثلاث من كن فيه أوجبت له اربعاً على الناس . من اذا حدثهم لم يكذبهم ، وإذا وعدهم لم يخلفهم ، وإذا خالطهم لم يظلمهم وجب أن يظهروا في الناس عدالته ، وتظهر فيهم مروئته ، وأن تحرم عليهم غيبته ، وأن تجب عليهم اخوته .

(١٣) وعن الشيخ في كتابي الحديث باسناد صحيح عن حريز عن أبي عبدالله عليه السلام في أربعة شهدوا على رجل محصن بالزنا ، فعدل منهم اثنان ، ولم يعدل الآخران فقال عليه السلام : اذا كانوا أربعة من المسلمين ليس يعرفون بشهادة الزور أجيزت شهادتهم جميعاً ، واقيم الحد على الذي شهدوا عليه انما عليهم أن يشهدوا بما ابصروا وعلموا ، وعلى الوالي أن يجيز شهادتهم إلا أن يكونوا معروفين بالفسق .

(١٤) وموثقة السكوني عن جعفر عن أبيه عليهما السلام : (إن شهادة الأخ لأخيه تجوز اذا كان مرضياً ومعه شاهد آخر) .

(١٥) وعن التهذيب والاستبصار بالاسناد الصحيح الى عبدالله بن ابي يعفور عن أخيه عبد الكريم بن أبي يعفور عن أبي جعفر عليه السلام قال : (تقبل شهادة المرأة والنسوة اذا كنّ مستورات من أهل البيوتات ، معروفات بالستر والعفاف ، مطيعات للأزواج ، تاركات للبذاء والتبرج الى الرجال في أنديتهم) .

(١٦) وعن تفسير الامام الحسن العسكري عليه السلام ، عن أمير المؤمنين عليه السلام في قوله « ممن ترضون من الشهداء » قال : ممن ترضون دينه وأمانته

وصلاحه ، وعفته ، وتيقظه فيما يشهد به ، وتحصيله وتمييزه ، فما كل صالح مميزاً ولا محصلاً ، ولا كل محصل مميز صالح .

(١٧) وحديث سلمة بن كهيل عن أمير المؤمنين عليه السلام انه قال لشريح في حديث : واعلم أن المسلمين عدول بعضهم على بعض إلا مجلوداً في حد لم يتب منه ، او معروفاً بشهادة الزور ، او ظنيّن .

(١٨) الكليني ، باسناده إلى السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام قال : إن أمير المؤمنين عليه السلام كان لا يقبل شهادة فحّاش ، ولاذى مخزية في الدين .

(١٩) وباسناده الى العلاء بن سيابة عن ابي جعفر عليه السلام قال : لا يصلي خلف من يبتغى على الآذان والصلاة الأجر ، ولا تقبل شهادته .

(٢٠) محمد بن الحسن باسناده الى سماعة ، قال : سألته عما يرد من الشهود قال : المريب ، والخصم ، والشريك ، ودافع مغرم ، والأجير ، والعبد ، والتابع ، والمتهم ، كل هؤلاء ترد شهاداتهم .

(٢١) الصدوق باسناده عن محمد بن قيس ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : كان أمير المؤمنين يقول : لا آخذ بقول عرّاف ، ولا قائف ، ولا لص ، ولا أقبل شهادة الفاسق إلا على نفسه .

(٢٢) وباسناده عن اسماعيل بن مسلم عن الصادق جعفر بن محمد ، عن أبيه عن آبائه عليهم السلام قال : لا تقبل شهادة ذي شحناء ، او ذي مخزية في الدين .

(٢٣) قال الصدوق : وفي حديث آخر قال : لا تجوز شهادة المريب والخصم، ودافع مغرم، أو أجير ، أو شريك ، او متهم ، او تابع، ولا تقبل شهادة شارب الخمر ، ولا شهادة اللاعب بالشطرنج والنرد ، ولا شهادة المقامر .

(٢٤) وفي معاني الأخبار ، قال قال النبي صلى الله عليه وآله لا تجوز شهادة خائن ولا خائنة ، ولا ذي غمز على أخيه ، ولا ظنين في ولاء ، ولا قرابة ، ولا القانع مع أهل البيت .

قال الصدوق (ره) (الغمز) الشحناء والعداوة (والظنين) المتهم في دينه (والظنين) في الولاء والقرابة : الذي يتهم بالدعاء إلى غير أبيه ، والمتولي غير مواليه (والقانع) مع أهل البيت : الرجل يكون مع قوم في حاشيتهم كالخادم لهم والتابع والأجير ونحوه .

(٢٥) الصدوق (ره) باسناده الصحيح عن عمر بن يزيد انه سئل ابا عبدالله عليه السلام عن امام لا بأس به في جميع اموره عارف غير انه يسمع ابويه الكلام الغليظ الذي يغيظهما أقرأ خلفه ؟

قال عليه السلام : لا تقرء خلفه ما لم يكن عاقاً قاطعاً .

(٢٦) الكليني في المعتبرة بالسكوني عن أبي علي بن راشد عن ابي جعفر عليه السلام قال : لا تصل إلا خلف من تثق بدينه .

(٢٧) الكليني (قده) عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن عثمان بن عيسى عن سماعة بن مهران عن أبي عبدالله عليه السلام قال قال عليه السلام : « من عامل الناس فلم يظلمهم ، وحدثهم فلم يكذبهم ، وواعدهم فلم يخلفهم كان ممن حرمت غيبته ، و كملت مروته ، وظهر عدله ، ووجب اخوته .

(٢٨) الطوسي (قده) باسناده عن محمد بن احمد بن يحي عن احمد بن محمد عن سعد بن اسماعيل عن أبيه قال : قلت للرضا عليه السلام : رجل يقارف الذنوب وهو عارف بهذا الأمر اصلي خلفه ؟ قال عليه السلام لا . ورواه الصدوق ايضاً .

(٢٩) السرائر ، من كتاب ابي عبدالله السياري صاحب موسى والرضا عليهما السلام قال قلت لابي جعفر الثاني عليه السلام : قوم من مواليك يجتمعون فتحضر الصلاة فيقدم بعضهم فيصلي بهم جماعة ، فقال عليه السلام : إن كان الذي

يؤم بهم ليس بينه وبين الله طلبة فليفعل .

(٣٠) الشهيد الأول (قده) في الذكرى عن الصادق عليه‌السلام ان رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله قال : لا صلاة لمن لا يصلي في المسجد مع المسلمين إلا من علة ، ولا غيبة إلا لمن صلى في بيته ورغب عن جماعتنا ، ومن رغب عن جماعة المسلمين سقطت عدالته ووجب هجرانه ، وإن رفع الى امام المسلمين انذره وحذره . ومن لزم جماعة المسلمين حرمت عليهم غيبته ، وثبتت عدالته .

(٣١) الاحتجـاج عن الرضا عليه‌السلام قال قال علي بن الحسين (عليهما السلام) : اذا رأيتم الرجل قد حسن سمته وهديه ، وتماوت في منطقه ، وتخاضع في حركاته ، فرويداً لا يغرنكم فما اكثر من يعجز ، تناول الدنيا ، وركوب المحارم منها لضعف قيمته (وبنيته) ومهانته ، وجبن قلبه فنصب الدين فخاً لها فهو لا يزال يختل (يحيل) الناس بظاهره فإن تمكن من حرام اقتحمه ، وإذا وجدتموه يعف عن المال الحرام فرويداً لا يغرنكم فإن شهوات الخلق مختلفة ، فما اكثر من ينبو عن المال الحرام وإن كثر ويحمل نفسه على شوهاء قبيحة فيأتي منها محرماً فاذا وجدتموه يعف ذلك فرويداً لا يغرنكم حتى تنظروا ما عقده عقله ، فما أكثر من ترك ذلك اجمع ثم لا يرجع إلى عقل متين فيكون ما يفسده بجهله اكثر مما يصلحه بعقله . واذا وجدتم عقله متيناً فرويداً لا يغرنكم حتى تنظروا مع هواه يكون على عقله ، او يكون مع عقله على هواه ، وكيف محبته للرياسات البـاطلة ، وزهده فيها ، فإن في الناس من خسر الدنيا والآخرة بترك الدنيـا للدنيا ، ويرى أن لذة الرياسة الباطلة أفضل من لذة الأموال والنعم المباحة المحللة فيترك ذلك أجمع طلباً للرياسة... إلى ان قال : ولكن الرجل كل الرجل نعم الرجل هو الذي جعل هواه تبعاً لأمر الله وقواه مبذولة في رضاء الله ، يرى الذل مع الحق اقرب إلى عز الأبد من العز في الباطل ... إلى أن قال: فذلكم الرجل نعم الرجل فيه فتمسكوا ، وسنة فاقتدوا ، وإلى ربكم به فتوسلوا فإنه لا ترد له دعوة ، ولا يخيب له طلبة .

ورواه الإمام العسكري عليه السلام في تفسيره عن علي بن الحسين عليه السلام نحوه .

(٣٢) الكليني في الصحيح عن أبي الصباح الكناني قال سألت ابا عبدالله عن القاذف بعد ما يقام عليه الحد ما توبته ؟ (قال) يكذّب نفسه (قلت) أرأيت إن أكذب نفسه وتاب أتقبل شهادته ؟ (قال) نعم .

(٣٣) دعائم الاسلام عن ابي جعفر عليه السلام انه قال : لا يجوز شهادة المتهم ولا ولد الزنا ولا الأبرص ، ولا شارب المسكر ، والذين يجلسون مع البطالين والمغنين وأهل المنكر في مجلس المنكر مع العواهر والأحداث في الريبة ويكشفون عوراتهم في الحمام وغيره وينامون جماعة في لحاف ، ولا الذين يطففون الكيل ، ولا الذين يختلفون إلى الكهان ، ولا الذين ينكرون السنن ، ولا من مطل غريماً وهو واجد ، ولا من ضيّع صلاة ولا من منع زكاة ، ولا من أتى ما يوجب الحد والتعزير ، ولا من آذى جيرانه ، ولا الذين يلعبون بالكلاب والحمام والديوك . ما كان أحد من هؤلاء مقيماً على ما هو عليه .

(٣٤) دعائم الإسلام عن أبي عبدالله عليه السلام انه قال : القاذف إذا تاب وكان عدلاً جازت شهادته وقد قال الله عز وجل (ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين) ، ولا وجه لرد شهادة من أحبه الله وكان عدلاً ، وقد استثنى الله عز وجل في ذكر رد شهادة القاذف من تاب فقال (ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً) ثم استثنى فقال (إلا الذين تابوا) .

(٣٥) صحيح الجعفريات باسناده عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جده عليهم السلام : إنّ رجلاً قطع في قطع الطريق فشهد عند علي عليه السلام شهادة فسئل عنه قومه فقالوا فيه خيراً فأجاز فيه علي عليه السلام شهادته حين تاب وعلمت منه التوبة .

(٣٦) فقه الرضا عليه السلام قال: (ولا تصل خلف أحدٍ إلا خلف رجلين أحدهما من تثق به وتدين بدينه وورعه ، وآخر من تتقي سيفه وسوطه وشره وبوائقه .

(٣٧) الصدوق (ره) في المقنع : عن رسالة والده اليه واعلم انه لا يجوز أن تصلي خلف أحد إلا خلف رجلين أحدهما من تثق بدينه وورعه والآخر تتقي سوطه وسيفه وشناعته على الدين .

(٣٨) الصدوق (ره) في الخصال عن ابيه ، عن سعد بن عبدالله عن محمد بن عيسى اليقطيني ، عن عمرو بن ابراهيم عن خلف حمّاد عن رجل من أصحابنا (نسي الحسن بن علي اسمه) عن أبي عبدالله عليه السلام قال : ثلاثة لا يصلى خلفهم ، المجهول ، والغالي وإن كان يقول بقولك ، والمجاهر بالفسق وإن كان مقتصداً .

(٣٩) حسن البزنطي عن أبي الحسن عليه السلام عمن اشهدنا صبيين على الطلاق أيكون طلاقاً ؟ فقال عليه السلام : (من ولد على الفطرة أجيزت شهادته على الطلاق بعد ان يعرف منه خير) .

(٤٠) عن تفسير الإمام الحسن العسكري عليه السلام عن آبائه عن أمير المؤمنين عليه السلام ، قال رسول الله إذا تخاصم اليه رجلان – إلى أن قال – واذا جاء بشهود لا يعرفهم بخير ولا شر قال للشهود أين قبائلكما ؟ فيصفان أين سوقكما ؟ فيصفان . أين منزلكما ؟ فيصفان ، ثم يقيم الخصوم والشهود بين يديه ثم يأمر فيكتب أسامي المدعي والمدعى عليه والشهود ، ويصف ما شهدوا به ، ثم يدفع ذلك إلى رجل من أصحابه الخيار ، ثم مثل ذلك إلى رجل آخر من خيار أصحابه ، ثم يقول ليذهب كل واحد منكما من حيث لا يشعر الآخر إلى قبائلهما وأسواقهما ومحالهما والربض الذي ينزلانه ، فيسأل عنهما ، فيذهبان ويسئلان ، فإن أتوا خيراً وذكروا فضلاً رجعوا إلى رسول الله فأخبراه أحضر القوم الذي اثنوا عليهما وأحضر الشهود فقال للقوم المثنين عليهما : هذا فلان بن فلان وهذا فلان بن فلان أتعرفونهما ؟ فيقولون : نعم ، فيقول : إن فلاناً وفلاناً جائني عنكم فيما بيننا بجميل وذكر صالح انكما قالا ، فإن قالوا : نعم قضى حينئذ بشهادتهما على المدعى عليه .

فإن رجعا بخبر سيء وثناء قبيح دعا بهم ، فيقول : أتعرفون فلاناً وفلاناً ، فيقولون : نعم، فيقول : أقعدوا حتى يحضرا ، فيقعدون فيحضرهما فيقول للقوم : أهماهما ؟ فيقولون : نعم ، فإذا ثبت عنده ذلك لم يهتك ستراً بشاهدين ولا عابهما ولا وبّخهما ، ولكن يدعو الخصوم إلى الصلح فلا يزال بهم حتى يصطلحوا لئلا يفتضح الشهود ويستر عليهم ، وكان رؤوفاً رحيماً عطوفاً على أمته .

فإن كان الشهود من أخلاط الناس غرباء لا يُعرفون ، ولا قبيلة لهما ولا سوق ولا دار ، أقبل على المدعى عليه فقال : ما تقول فيهما ؟ فإن قال : ما عرفنا إلا خيراً غير انهما قد غلطا فيما شهدا عليّ انفذ شهادتهما ، وإن جرحهما وطعن عليهما أصلح بين الخصم وخصمه ، وأحلف المدعى عليه ، وقطع الخصومة بينهما .

وروى هذا الحديث عن كتاب (الهداية) للحر العاملي (قده) .

(وحيث) انهينا من سرد الروايات التي هي المرجع للأقوال المختلفة في العدالة نعرج الى بيان أدلة الأقوال .

(أما القول الأول) وهو الملكة ، فقد استدل له بامور :

الأول : الأصل، وهو اصالة الاشتغال ظاهراً ، ويقرر بوجهين (أحدهما) ان العدالة مع ثبوت الملكة قطعية ، ومع عدمها مشكوكة ، والأصل عدمها (ثانيهما) أن الأحكام المعلقة على موضوع كالصلاة خلف العادل ، وقبول شهادته ، وتقليده ، وغيرها إذا لم يعلم بوجود الموضوع كان اللازم عدم ترتيبها .

(وأجيب) عنه اولاً : بانه أصيل ما لم يقم دليل ، والدليل متوفر كما ستعرف (وثانياً) بأن قيد (الملكة) في العدالة قيد زائد ، نشك في لزومه ، والأصل عدمه ، فيكون المرجع البرائة عن هذا القيد الزائد .

لا الإشتغال (لكن) فيه ان هذا يتم إذا كان هناك اطلاق نتمسك به في دفع القيد المشكوك ، ومعه فالجواب هو الأول ، وأما مع عدم الإطلاق كان أصالة عدم ترتيب آثار العدالة مقدمة على البراءة بالحكومة او الورود على الخلاف في تفسيرهما .

(الثاني) ان العدالة هي الملكة لغة وعرفاً، فيحمل عليهما المعنى الشرعي، أما انها الملكة لغة فلأنها فسرت بـ (الإستواء) ولا يكون ذلك إلا إذا كانت الملكة ، وأما انها الملكة عرفاً فلانها كسائر الصفات مثل الشجاعة ، والفصاحة ، والسخاوة ، والسماحة ، ونحوها ، وكما انه اذا قيل فلان شجاع، أو فصيح ، او سخي ، او سمح يفهم ويراد منه عرفاً وجود ملكاتها فيه كذلك اذا قيل فلان (عادل) وليس هذا قياساً ، وانما هو تقريب الذهن الى المعنى الوفي للفظ .

(ويورد عليه) أن العدالة لغة وعرفاً ليست إلا العمل الخارجي (فالاستواء) معناه الاستواء العملي لا النفسي كما هو ظاهر ، والتنظير بالشجاعة والنحاوة ونحوهما يفيد كون العدالة عملاً خارجياً ، فان الظاهر من (الشجاع) هو الذي ظهرت وتظهر منه آثار قوة القلب ، و (السخى) هو الذي يعطي ويبذل كثيراً وهكذا . لا الصفة النفسية الكامنة وحدها .

(الثالث) الاجماع المنقول ، والشهرة المحققة .

(وفيه) اولاً : لا إجماع في المسئلة مع تعدد الآراء ، واختلاف الأقوال .

وثانياً: ربما ادعى اللاخلاف على خلافه ، حتى انه نقل عن السبزواري انه قال : « لم أجد ذلك في كلام من تقدم على العلامة » .

وثالثاً : انه على فرض تماميته ليس اجماعاً تعبدياً كاشفاً عن موافقة المعصوم عليه السلام .

(وأما الشهرة) فمضافاً الى الأشكال في النسبة انهـــا لا تكون دليلاً برأسهـــا .

(الرابع) الأخبار الدالة على اعتبار الوثوق بدين امام الجماعة، وورعه مع ان الوثوق لا يحصل بمجرد تركه للمعاصي فيما مضى من عمره ما لم يعلم او يظن فيه وجود ملكة باعثـــة على ذلك في المستقبل أيضاً ومن تلك الأحاديث الأحاديث المرقمة بـ (٣٦) (٣٧) عند سرد أحاديث العدالة فراجعها .

(وأورد عليه) اولاً : ان الوثوق لا يتوقف على الملكة ، بل الملكة من اسبابه ، اذ يمكن حصول الوثوق بترك المعاصي في المستقبل – الصادق معه الوثوق بالدين والورع – لداع نفساني آخر غير وجود الملكة ، فالدليل أخصُّ من المدعى .

وثانياً : انه مختص بباب الجماعة ، وهل يكون سحب الحكم من باب الى باب آخر إلا من القياس إذا لم يثبت وحدة المناط في البابين .

وثالثاً : إن الوثاقة غير العدالة بمعنى الملكة عرفاً ، ولغة ويحمل عليهما المعنى الشرعي ايضاً لاصل عدم النقل .

ورابعاً : إن ظاهر هذه الروايات يراد بها التشيُّع لا العدالة ، لتعارف استعمال الوثوق بالدين والأمانة في كون الرجـــل شيعياً ومن الموالين لأهل البيت عليهم السلام، كما هو غير خفي لمن مارس مطالعة أخبار الأئمة الأطهار، وكان مأنوساً بأساليب كلامهم .

فعن الكشي مروياً عن يزيد بن حماد عن أبي الحسن عليه السلام قال قلت له : أصلي خلف من لا أعرف ؟ قال عليه السلام : « لا تصل إلا خلف من تثق بدينه»

فإن ملاحظة مجموع الرواية سؤالاً وجواباً تفيد ذلك أيضاً .

(نعم) في رواية الشيخ عن علي بن راشد قال قلت لأبي جعفر عليه السلام :

ان مواليك قد اختلفوا فأصلي خلفهم جميعاً ؟ فقال عليه‌السلام : « لا تصل إلا خلف من تثق بدينه وأمانته » فانها واردة في الوثوق العملي لا الوثوق العقيدي الذي هو التشيع وموالاة الأئمة الأطهار عليهم الصلوة والسلام .

(لكن) اضافة (وأمانته) تؤيد انصراف الوثوق بالدين الى التشيع .

(وعن المحقق الأصفهاني) قيل انه تمسك بالاستصحاب لإثبات ترك المعاصي في المستقبل يصح اطلاق (تثق بدينه) عليه (واورد) عليه بعض مراجع العصر بأنه انما يتم بالنسبة الى ترك المحرمات ، وأما بالنسبة إلى فعل الواجبات ـ الذي له مدخلية أيضاً في صدق الوثوق بدينه ـ فغير مجد .

(أقول) ـ مضافاً إلى أن الوثوق بالدين لا يلزم سحبه في المستقبل ، فهو مشتقة يكفي فيه الصدق في الحال المستلزم لترك المعاصي وفعل الواجبات في الماضي ، ولا يلزمه ترك المعاصي وفعل الواجبات في المستقبل ، ولا ينافيه عدمهما ـ ان استعمال الحكم الوضعي والتكليفي واستصحاب الموضوع كلها لا مانع من اجرائها ، ولم نعرف وجه التفكيك بين استصحاب ترك المحرمات وفعل الواجبات .

(الخامس) النصوص الدالة على اعتبار الصيانة والعفة والمأمونية والصلاح وغيرها من الصفات النفسية في الشاهد ومن تلك الأحاديث الحديث (١٦) من أحاديث سرد العدالة فراجعه ، بصحيحة الإجماع على اعتبارها زيادة على العدالة ، ولو كانت العدالة هي الملكة لكانت هذه الأمور واجبة في الشاهد زيادة على العدالة .

(واورد عليه) أولاً : بأن هذه الصفات غير لازمة التوفر في الشاهد حتى على القول بالملكة ، لأن أصحاب القول بالملكة يكتفون بها ويقولون ان هذه الصفات مستحب توفرها في الشاهد ، وذلك لما بينها وبين الملكة من العموم من وجه ، فقد تجتمعان ، وقـــد تكون ملكة بلا صدق (العفة)

ونحوها ، وقد تكون الصفات بلا ملكة ، كما قد تطلق هذه الصفات على بعض من توفرت فيه الحياء والهيبة دون العلم بوجود الملكة فيه ، بل في (الفقه) للأخ الأكبر « نرى ان هذه الأوصاف تصدق على غير المؤمن بل غير المسلم إذا كان كذلك » وهو في محله .

وثانياً : إن لزوم توفر هذه الصفات في الشاهد لا يلزم منه كون العدالة في غير باب الشهادة ايضاً هكذا ، إلا على استفادة وحدة العدالة المطلوبة في الابواب المتفرقة ، وهو محل تأمل بل منع كما سيجيء .

وثالثاً : وجود أوصاف في باب لا يسوّغ تعدي الحكم منه إلى باب آخر خصوصاً مع عدم لزوم تلك الاوصاف في موردها، مثل ما عن التهذيب والإستبصار باسناده عن الحسين بن سعيد ، عن الحسن ، عن زرعة عن سماعة قال سألته عما يردُّ من الشهود قال: « المريب ، والخصم ، والشريك ، ودافع مغرم ، والاجير ، والعبد ، والتابع ، والمتهم ، كل هؤلاء ترد شهاداتهم » فهل يلتزم بوجوب عدم كون العادل متصفاً بهذه الصفات مطلقاً في جميع الابواب التي يشترط فيها العدالة ؟ كلا .

(السادس) صحيحة بن أبي يعفور ، قال قلت لابي عبدالله عليه السلام بم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم ؟

فقال عليه السلام : « أن تعرفوه بالستر والعفاف ، وكف البطن والفرج واليد واللسان ، ويعرف باجتناب الكبائر التي اوعد الله عليها النار من شرب الخمر ، والزنا . والربا . وعقوق الوالدين . والفرار من الزحف وغير ذلك .

« والدلالة على ذلك كله أن يكون ساتراً لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين تفتيش ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه ، ويجب عليهم تزكيته واظهار عدالته في الناس .

« ويكون منه التعاهد للصلوات الخمس اذا واظب عليهن ، وحفظ مواقيتهن بحضور جماعة من المسلمين ، وأن لا يتخلف عن جماعتهم في مصلاهم إلا من علة ... » الحديث .

والكلام حول الحديث نقضاً وابراماً ، وايراداً وجواباً طويل جداً ، ونحن نقتصر على ذكر المهم منه باقتضاب .

وجه الاستدلال بهذه الصحيحة على كون العدالة هي الملكة هي أنها مشتملة على ثلاث جمل (أحدها) أن تعرفوه بالستر والعفاف (الثانية) ويعرف باجتناب الكبائر (الثالثة) والدلالة على ذلك كله ، يجعل الأولى معرفاً منطقياً بالحد او الرسم للعدالة، والثانية متممة للاولى ، والثالثة طريقاً إلى العدالة التي هي مدلول الجملتين .

(واورد على) هذا الإستدلال بعض مراجع العصر بما حاصله : أن دلالة الصحيحة على القول بكون العدالة هي الملكة تتوقف على مقدمتين (احداهما) كون جملة (ان تعرفوه بالستر والعفاف) معرفاً منطقياً (وثانيتهما) كون الستر والعفاف من الصفات النفسية . ثم اورد على كلتا المقدمتين بانهما ممنوعتان .

(أما الأولى) ـ فمضافاً إلى انه لم يجعل في الصحيحة العدالة هي الستر والعفاف ، بل قال ثم أن تعرفوه بالستر والعفاف ، وظاهره كون معرف العدالة اشتهار ستره وعفافه ومعروفيته بذلك لا نفس الستر والعفاف ـ أن الجملة معرف اصولي (أي عرفي) وهو الأعم من تعريف الشيء بكنهه ، او ما يكون إشارة اليه ، لأن المعرف المنطقي اصطلاح حديث ومن البعيد ان يكون السائل سئل عن معرف العدالة بالكنه مع انه قال (بم تعرف عدالة الرجل) ولم يقل (ما هي العدالة) كما ان الظاهر في المحاورات العرفية إرادة الاعم من المعرف المنطقي في التعريفات كما لا يخفى .

(وأما الثانية) فلأن المتبادر من لفظي (الستر) و (العفـاف) الستر والعفاف الخارجيان ، وهمـا فعلان من الأفعال ، وليس المراد (الستر) و (العفة) المذكورين في علم الأخـلاق المأخوذين من المعنى الفلسفي الدقي كما هو ظاهر لمن افرغ ذهنه عن شوب الإصطلاحات تلقى الكلام تلقياً عرفياً عربياً – انتهى مقتضباً (ثم) انـه يمكن ادعاء أن (الستر) الشرعي أقل مؤنة من الستر العرفي أيضاً .

لصحيحة علقمة او حسنة بصالح بن عقبة وفيها (فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً ولم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من أهل العدالة والستر) .

قال الأخ الأكبر « ولذا جعل (الستر) في حديث جنود العقل والجهل المروي عن أبي عبدالله عليه السلام في مقابل التبرج الذي هو من سنخ الافعـال قطعاً ، وكذا جعل (العفة) في مقابل التهتك » .

(أقول) الظاهر من الصحيحة كلها لمن راجعها وتدبرهـا بذهن عرفي صاف من الشوائب الدقية غير المعتبرة في المحاورات العرفية هو انهـا بمعزل تام عن تفسير (العدالة) نفسها ، وانما هي – سؤالاً وجواباً – بصدد بيان ما يكشف عن عدالة الرجل ، لانه الامر المهم الذي تبنى عليـه الأحكام ، وتحتاجه الناس اكثر واكثر ، فظاهرهـا أن العدالة تعرف بهذه الامور ، أما نفس العدالة ما هي فالصحيحة ساكتة عنه تماماً ، وما قيل او يقال في المقربات والمبعدات من تحليل الفاظ الصحيحة ، او جمع اعتبارات من هنا وهناك فهي لا تؤسس ظهوراً ، ولا تنافي بين كون جمل كلام مفصل بوحداتها ظواهر في معاني ، وبين عدم كون ذلك ظاهر مجموع الكلام .

ثم ان في بعض التقريرات إشكالاً في سند الصحيحة من جهة انها رويت في (الفقيه) بسند فيه (أحمد بن محمد بن يحي العطار) وفي كتابي الشيخ (ره) بسند فيه (محمد بن موسى الهمداني) وكلا الطريقين ضعيفان ، أما (أحمد بن محمد بن يحيى العطار) فلعدم ثبوت وثاقته، وأما (محمد بن موسى الهمداني) فلما

عن ابن الوليد من أن الرجل كان يضع الحديث، ومعارضة الجرح مع التعديل يوجب تقديم الجارح .

(أقول) الرواية صحيحة على الظاهر ، أمـــا على طريق الصدوق فلا إشكال في صحتها ، لأن أحمد بن يحي العطار ثقة بـلا تأمل ، ومجرد عدم ذكره في كتاب الرجال بالوثاقة لا يوجب تضعيفه بعد توفر القرائن التي توجب القطع بوثاقة الرجل، وقد فصّل الكلام عنه المحقق النوري (نورالله ضريحه) في طريق الصدوق (ره) الى عبد الرحمن بن الحجاج من خاتمة (المستدرك) فالعلامة (ره) حكم بصحة طرق كثيرة فيها (أحمد بن محمد بن يحي العطار) ، والشهيد الثاني نص على وثاقته ، واعتمد عليه المشايخ الاجلة العظام مثـل ابن الغضائري ، وأبو العباس أحمد بن علي بن العبـاس بن نوح السيرافي ، وابو عبدالله محمد بن علي بن شاذان القمي ، وهرون بن موسى التلعبكري ، وابو الحسين بن ابي جيد القمي ، والشيخ الصدوق (ره) . فالرجل ثقـة بلا اشكال ، وليس اعتماد العقلاء على وثاقة شخص بنقل عدل واحد او عدلـين عنه انه ثقة اكثر من اعتمادهم في الوثاقة عن مثل هذه القرائن . والرجـل نظير (ابراهيم بن هاشم) الذي اشكل في وثاقته لما لا ينبغي معه التأمل في الصحة . وأما (محمد بن موسى الهمداني) فضعفه يرجع الى امور ثلاثـة (أحدها) طعن القميين في مذهبه بالغلو ، ولكنه حكى عن النجاشي ان له كتاباً في الرد على الغلاة (ثانيها) اسناد ابن الوليـد وضع الحديث اليه ـ وتبعه على ذلك الصدوق وبعض آخرين ـ لانه وضع اصـلي زيد الزسي وزيد الزراد ، (وفيه) انه ثبت صحة الاصلين ، وأنـه ليس الواضع لهما محمد بن موسى الهمداني ، وأن للأصلـين طريقاً معتبراً الى ابن عمير » . (ثالثها) استثنائه من كتاب نوادر الحكمة ، والاصل فيه ايضاً ابن الوليـد فالرجل غير ثابت الضعف بل ربما لا يعتبر مع ذلك مجهولاً ، وان كان مقتضى قاعدة تقـديم الجرح على التعديل وجـلالة ابن الوليـد (ره) عدم الاعتماد على حديثه .

وأياً كان فرواية ابن أبي يعفور صحيحة بـلا إشكال ، إن لم تكن على طريق الشيخ فعلى طريق الصدوق (ره) .

وهنا أوجه أخرى من الإشكال في دلالة الصحيحة على الملكة ، فصّـل فيها القوم ونذكرها باختصار جمعاً بين الاستيعاب وعدم التطويل .

(منها) أن الصفات المذكورة (الستر) (العفاف) (الكف) كلها صفات عملية خارجية ، لا نفسية ملكية (أما الستر) فلأنه مقابل الظهور لغة وعرفاً ، وكما أن الظهور فعل خارجي كذلك الستر ، قضاءاً للتقـابل ، مضافاً الى كونه مرادفاً للعفاف – كما اعترف به الشيخ الانصاري (ره) وهو من القـائلين بالملكة – والعفــاف كما سنذكر أيضاً صفة عملية خارجية ، لا ملكة نفسية .

(لا يقال) ذكر الستر في الصحيحـة مرتين (إحداهما) في اولهـــا (والثانية) في ذيلها قوله ثم : (والدلالة على ذلك كله أن يكون ساتراً) فالساتر فعل لا ملكة بـلا إشكال ، ولو كان (الستر) في أول الصحيحـة ايضاً عملاً لا ملكة لزم اتحاد الدال والمدلول .

(فانه يجاب) بأن الإتحاد يمكن دفعه بتقرير آخر – ولعله هو الظاهر – بأن يكون (الستر) بمعنى عدم الظهور ، و (الساتر) بمعنى عدم الاظهـار كما لعله لا يخفى على من تأمل الكلمتين وموردهما .

(وأما العفاف) – وهو عمدة تركيز الشيخ الانصاري (ره) على استفادة الملكة منه – فالمتفاهم العرفي واللغوي منه ليس إلا الامتناع عمـا يحل ، او عما لا يحسن ، والنظر في بعض موارد استعماله يظهر ذلـــك ففي الحديث (أفضل العبادة العفاف) أي كف النفس عن المحرمـات ، وفي آخر (من عف بطنه وفرجه) أي حفظهما ، وفي الادعية (اللهم حصّن فرجي واعفه) وفي آخر (ما عبدالله بشيء افضل من عفة بطن وفرج) الى غير ذلك من موارد الاستعمال .

(وأما الكف) فلا إشكال في كونه ـ لغة وعرفاً ـ هو الامتناع عن الشيء ، فالكف عن المحرمات هو الامتناع عنها ، لا ملكة ذلك ، والكف عن الكلام الكثير هو الامتناع عنه ، ولا يستفاد منه بوجه من وجوه الدلالة كونه الملكة أبداً ، والعرف ببابك .

(ومنها) ما عن المحقق الاصفهاني (قده) من ان (العفاف) الذي ركز عليه الشيخ الإنصاري (قده) انما هو اعتدال القوة البهيمية ، وهي انما تبعث على ترك المعاصي المناسبة لها والناشئة فيها فلا دلالة للكلمة على اجتناب جميع المحرمات ، وباقي الكلمات مثل الستر ، والكف ، والساتر ، وغيرها ليست صفات نفسية ، وانما هي أعمال خارجية ، اذن فاستفادة الملكة إن كانت من (العفاف) فهي غير المقصود الشرعي وهو ملكة اجتناب تمام المحرمات المرتبطة بجميع القوى ، وإن كانت من سائر الالفاظ فانها ليست صفات نفسية حتى تدل على الملكة .

(وفيه) أولاً : هذا المعنى (للعفاف) اصطلاح علماء الاخلاق ، ولا يتبادر إلى الذهن عرفاً ولا لغة ، وانما المتبادر في معناه هو ما أسلفناه من ترك المحرمات والقبائح .

وثانياً : عدم استفادة الملكة من (العفاف) وحدها ، وبقية الالفاظ وحدها أيضاً لا تنافي دلالة المجموع من حيث المجموع عليها ، فقد يكون للفظة معنى خاص وحدها ، ومعنى آخر إذا اقترنت بلفظة اخرى ، (فالاسد) وحده معناه الحيوان المفترس الخاص ، فاذا ذكر معه (في الحمام) انقلب المعنى الى الرجل الشجاع .

(ومنها) ما عن صاحب الدرر (قده) من ان العناوين المذكورة في الصحيحة إن سلمنا لزوم الملكة في صدقها فلا نسلم لزوم كونها ملكة خاصة وهي الديانة ، لصدقها على من اتصف بها وإن كانت من أجل غير الديانة ، ككونه محبوباً عند الناس ، او كونه حيياً ، أو نحو ذلك .

(وأورد) عليه في بعض التقريرات : بأن الايراد إن تم فانما هو في المعاصي الظاهرية كشرب الخمر ، والزنا ، والسرقة ، والكذب ، والغيبة ، ونحوها وأما المعاصي الخفية كالرياء ، والعجب ونحوهما فوجود ملكة اجتنابها لا يكون إلا اذا كانت ملكة الديانة لا مطلقاً .

(لكن يرد) على هذا الإيراد أن المعاصي الخفية لها جانبان ، جانب واقعها الذي لا يعلمه إلا الله تعالى ، وجانب ظاهرها الذي به يكشف للناس رياء شخص او عدمه ، واخلاصه او شركه ، وعجبه ،او ضده ، والجانب الثاني يمكن ان يخالف الاول ، فيكون الشخص بما يظهر منه مخلصاً ، وبواقعه مرائياً ، ولذا ورد في الحديث الشريف في باب الرياء (ان الشيطان يجري من أحدكم مجرى الدم) وقيل (ان الرياء أدق من دبيب النملة السوداء ، على الصخرة الملساء ، في الليلة الظلماء) وقد قيل ايضاً (قد يكون الرياء في ترك الرياء الى غير ذلك . عصمنا الله من خفيات المعاصي فانها القواصم .

(والحاصل) أن صحيحة ابن أبي يعفور لا ظهور فيها على الملكة كما لا يخفى .

ثم انه ذكرت اوجه من الإشكال على القول بكون (العدالة) هي الملكة بنصها وجيهة .

(أحدها) ادعاء انعقاد الاجماع على خلافه وعدم الدليل له . فمن السبزواري قيل انه قال (لم اجد ذلك في كلام من تقدم على العلامة) وهذا معناه تحقق الاجماع على خلافه ثم قال : (وليس في الأخبار منه اثر ولا شاهد) .

وعن الصدر الشريف في شرح الوافية : ان اشتراط هذا المعنى في الواقع حيث اعتبر الشارع العدالة لم اطلع على دليل ظني لهم عليه فضلاً عن القطعي ، وصحيحة ابن ابي يعفور عليهم لا لهم كما قيل

(وفيه) أما قوله (لم أجد ذلك في كلام من تقدم على العلامة) فيؤخذ عليه (اولاً بامكان وجود ذلك ، واستفادته من بعض كلماتهم كما ليس بالبعيد (وثانياً) بأن ذلك ليس إجماعاً بسيطاً ، وكونه من الاجماع المركب ـ مضافاً إلى ما في أصل حجيته من التأمل ـ فيه ايضاً إشكال ، لأن المفيد من الاجماع ما كان مفاده عدم الصحة ، لا الأعم من عدم القول به كما حرر في الأصول .

(ثانيها) اذا كانت العدالة هي (الملكة) النفسانية الراسخة الرادعة عن كافة المعاصي ... الخ كان لازم ذلك تعطيل كثير من أحكام الإسلام ، لعدم حصول مثل هذه الملكة إلا للنادر القليل من الناس ، مع احتياج الناس كثيراً الى العدالة والعادل في كل مكان من البر والبحر ، والسهل والجبل ، في احكام كثيرة كالطلاق ، والشهادة ، والجماعة ، والقضاء ، والوصايا ، ومرجع التقليد ، وغير ذلك . فلو التزمنا في كل هذه الموارد بلزوم وجود الملكة النفسانية الراسخة لتعطلت كثير من احكام الله ولزم الحرج الشديد ، وربما اختلال النظام .

(وأجابوا) عنه (اولاً) لعدم ندرة ذلك ، بل هناك الكثير من أصحاب الملكات الرادعة عن المعاصي في المسلمين مما يؤمن حاجاتهم (لكن الإنصاف) أن العدالة بالمعنى الملكي الذي يفسرونها به قليل نادر جداً ، ولو كان ذلك شرطاً لاختل ـ في مثل عصرنا وزماننا الذي كثر فيه الفساد ، وانتشرت المعاصي ، وأصبح الحرام فخراً ، والتدين عاراً في كثير من المناطق الاسلامية ، بل اكثرها ـ معظم حاجات المسلمين المبتنية على العدالة .

(وثانياً) إن جعل حسن الظاهر كاشفاً تعبدياً عن الملكة النفسانية يسهّل الخطب لأن وجود أفراد حسني الظاهر ليس بعزيز في المسلمين .

(اقول) الظاهر من الروايات التي استفيد منها حسن الظاهر أنه طريق

عرفي خارجي الى العدالة ، لا كونه طريقاً تعبدياً كما يظهر ذلك بالتأمل فيما نقلناه سابقاً من اخبار أبواب الشهادات ، والقضـــاء ، وصلوة الجماعة ، وغيرهـا ..

(ثالثها) إن البحث عن عدالة الشهود لم يكن في عصر رسول الله ﷺ ولا فيما تبعه من عصور الأصحاب والتابعين ، وانمـا هو شيء جديد طاريء أحدثه القاضي شريك بن عبدالله ، ولو كانت (الملكة) لوجب البحث عنها في تلك العصور لانه لا إشكال في أن (العدالة) بمعنى الملكة ليست كثيرة التوفر في المسلمين حتى في مسلمي العصور الاسلامية الأولى .

(وأجيب عنه) أما في عصر النبي ﷺ ـ فمضافاً إلى أن المسلمين كانوا في المدينة معدودين ، وكان الرسول ﷺ يعرفهم ، فلم يكن يحتـاج الى البحث عن عدالتهم ـ أن البحث عن العدالة كان في عصر رسول الله ﷺ . فقد روي عن سيـدنا ومولانا الحسن بن علي العسكري عليه السلام في تفسيره ، وكتاب الهداية للحر العاملي (قده)(ان النبي ﷺ اذا جاءه شهود لا يعرفهم بعث من خيار أصحابه رجلين الى قبيلة الشهود يبحثان عن حالهم) وقـد قدمنا ـ عنـد سرد الأحاديث ـ بعض مـــا يدل او يؤيد ذلك كصحيح الجعفريات وسؤال علي عليه السلام عن الرجل الذي شهد وكان محدوداً بحد سئل عليه السلام قومه عنه فقالوا فيه خيراً فأجاز عليه السلام شهادته .

وأما في بقية العصور الاسلامية الأولى فالصالحون من المسلمين يقتفون اثر رسول الله ﷺ وغير الصالحين لا نتكلم عنهم .

(أقول) نفس هذه الرواية التي فيها ارسال رسول الله ﷺ والبحث عن عدالة الشهود لا تدل على الملكة ، وانما تدل على مجرد كونه ـ في الظاهر ـ انساناً خيّراً ديّناً وكذلك صحيح الجعفريات المشتمل على سؤال علي عليه السلام عن قوم الرجل فقـــالوا فيه خيراً فأجاز شهادته ، فـ (قالوا فيه خيراً) لا يدل على الملكة وانما يدل على حسن الظاهر .

(رابعها) أن مقتضى أصل الصحة في أفعال المسلمين وأقوالهم الحكم بعدم صدور الفسق ممن لا يعرف عنه الفسق ، فاذا لم يحكم بفسقه كان عدلاً ، لعدم الواسطة بينهما . ولصحيح علقمة او حسنة بصالح بن عقبة وفيه (فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً ، أولم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من أهل العدالة والستر) .

(واجيب) تارة بالتزام الواسطة بين الفسق والعدالة كأول البلوغ لمن ليست فيه ملكة العدالة ، ولم يصدر عنه بعد معصية .

(أخرى) بأن الفسق هو عدم العدالة ، وأصل عدم صدور الفسق لا يثبت وجود الملكة .

(أقول) فرق بين عالم الاثبات وعالم الثبوت ، فإن كان في عالم الثبوت لا واسطة بين العدالة والفسق ففي عالم الاثبات ثبوت الواسطة لا ينكر ، والذي امرنا به نحن هو عالم الاثبات لا عالم الثبوت . وأما صحيح علقمة فصريح في كفاية عدم علم المعصية من الرجل في الحكم بعدالته .

(خامسها) لو كانت العدالة هي الملكة لم يوجد عادل أصلاً غير المعصومين كما صرح به حديث علقمة وفيه (لو لم تقبل شهادة المقترفين للذنوب لما قبلت إلا شهادة الأنبياء والاوصياء عليهم السلام) ومعنى ذلك تعطيل جميع الحدود والأحكام المترتبة على العدالة ، والمعلوم عن الشريعة وسماحتها واستمرارها الى يوم القيامة خلاف ذلك ..

(واجيب) اولاً : بوفور العادل بمعنى الملكة ، وتعرف ــ كما سيأتي ــ بملازمة الصلوات ، والاستغفار عند الذنوب ، وشهادة العدول ، ونحوها .

وثانياً : بأن حديث علقمة ــ مضافاً الى ضعف سنده ــ ظاهر في عدم اعتبار العصمة (لأن من لا يقترف الذنوب اطلاقاً هو المعصوم ، أما العادل الملكي فيقترف الذنوب ولكنه يتوب) لا عدم اعتبار الملكة .

وثالثاً : بأنه معارض بما عداه من الروايات كصحيحة ابن أبي يعفور وغيرها .

(أقول) أما رمي حديث علقمة بضعف السند فلا وجه له اطلاقاً لأنه مروى عن الصدوق (ره) في الأمالي ، عن أبيه ، عن علي بن محمد بن قتيبة عن حمدان بن سليمان ، عن نوح بن شعيب ، عن محمد بن اسماعيل ، عن صالح بن عقبة ، عن علقمة ، عن الصادق عليه السلام ، ورجال السند كلهم من الأجلاء والثقات ـ كما يظهر ذلك للمتتبع ـ إلا صالح بن عقبة فانه ضعّفه بن الغضائري الذي لا يسلم من جرحه أحد (كما قيل) ولكن شواهد ممدوحيته بل وثاقته متعددة مذكورة بالتفصيل في خاتمة المستدرك فراجع . فالرواية صحيحة او حسنة بلا إشكال .

وأما ظهوره في عدم اعتبار العصمة فقط (ففيه) أن الظاهر منه عدم اعتبار أن لا يكون مقترفاً الذنوب ، للتصريح فيه بـ (إن كان في نفسه مذنباً) .

وأما معارضته بصحيحة ابن ابي يعفور وغيرها (ففيه) مضافاً الى الاشكال في استفادة الملكة من صحيحة ابن أبي يعفور ـ أن مقتضى القاعدة الأصولية حمل صحيح ابن أبي يعفور على الاستحباب ، او على درجة عليا من درجات العدالة ، لأن المثبتين لا تنافي بينهما حتى يطرح أحدهما من أجل الآخر ، كما لا يخفى ، وهو مبنى الفقهاء في الموارد المشابهة لذلك من مختلف الأبواب والمسائل .

(سادسها) ما حكي عن مفتاح الكرامة من اجماع الفقهاء ـ إلا السيد والاسكافي ـ على صحة صلاة من صلى خلف من تبين كفره وفسقه بعدها ، فلو كانت العدالة هي الملكة لزم الأمر بالاعادة لعدم تحققها في مورد الكلام .

(واجيب) بأنه حكم تعبدي ثبت بالادلة النقلية ، ولكونها أخص

مطلقاً يخصص به إطلاقات العدالة (وبعبارة) اخرى يستفاد من روايات كفاية الصلاة خلف من ظهر بعد ذلك فاسقاً أو كافراً يظهر منها أن العدالة المطلوبة في المقام غير واقعية بل ظاهرية .

(سابعها) حكي الاجماع مكرراً على زوال العدالة بفعل الكبيرة او الاصرار على الصغيرة او مع منافيات المروة أيضاً كما حكي ايضاً الاجماع مكرراً على عودها بالتوبة ، وهذان الاجماعان لا يلائمان تفسير العدالة بـ (الملكة) لأن الملكة إن كانت فلا تزول بفعل الكبيرة مرة واحدة ، وإن زالت فلا تعود بالتوبة ، بل يحتاج عودها – على فرض زوالها – الى ممارسة الطاعة ومخالفة النفس مدة مديدة حتى تعود الملكة .

وهذا بخلاف ما لو كانت العدالة نفس ترك المحرمات واتيان الواجبات ، او كانت حسن الظاهر ، أو الاسلام مع عدم ظهور فسق ، فانها بالمعاني الثلاثة يصح القول بزوالها بفعل الكبيرة ، واذا زالت يصح القول بعودها بالتوبة كما لا يخفى .

« وأجاب بعض » المعاصرين القائلين في تفسير العدالة بغير الملكة : بأن الاجماع المذكور على عود العدالة بالتوبة منقول وهو ليس بحجة مع مخالفة بعض المحققين له حيث التزم بعدم عودها بمجرد التوبة إلا اذا عادت اليه الملكة المذكورة بطرق معرفة العدالة كالمداومة على الصلاح والاختبار مدة يغلب الظن باصلاح السريرة إلى غيرها .

« أقول » رجوع العدالة – مهما كانت تفسيرها – بالتوبة ، فترتيب آثار العادل على العاصي التائب ليس دليله منحصراً بالاجماع المذكور ، وانما له ادلة سمعية أخرى كتاباً وسنة أما الكتاب فقوله تعالى « والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا وأصلحوا » وظاهرها ان بالتوبة

(والإصلاح) الذي هو عبارة أخرى عن عدم ظهور فسق آخر منه تقبل شهادته أي ترجع عدالته . والروايات في الباب كثيرة قد عقد صاحب الوسائل والمستدرك لها في كل من الكتابين بابين باباً بعنوان قبول شهادة القاذف بعد التوبة وباباً آخر بعنوان قبول شهادة المحدود بعد توبته وهي تربو على حد الاستفاضة مضافاً إلى أن فيها الصحاح والحسان ومنها ما رواه المشايخ الثلاثة في الكتب الأربعة باسنادهم عن أبي عبدالله عليه السلام انه قال : ان أمير المؤمنين عليه السلام شهد عنده رجل وقد قطعت يده ورجله شهادة فأجاز شهادته وقد كان تاب وعرفت توبته » ولا يعارضها ، عن الكافي والتهذيب والاستبصار في حديث « اذا تاب ولم يعلم منه إلا خير جازت شهادته » لظهور « لم يعلم منه الأخير » في عدم ظهور فسق آخر منه ، لا أن المراد بـ (خير) الملكة كما احتمل او ادعى ، لعدم ظهوره فيه ، بل ظهوره في غيره (مضافاً) إلى أن ترك الاستفصال في معظم الروايات يوجب صرف هذه الرواية الى ما قلناه .

(ثامنها) المشهور أن الجارح يقدم على المعدل ، ولا يستقيم ذلك على القول بالملكة في تفسير العدالة لأن كلا منهما يشهد بأمر وجودي ينافي ما شهد به الآخر وقد صرح بعض الفقهاء بذلك فقالوا « يقدم الجارح لكونه آخذاً بالقولين ، بخلاف الأخذ بقول المعدل ففيه طرح قول الجارح » وهذا بخلاف ما لو قلنا ان العدالة هي حسن الظاهر ، او الاسلام مع عدم ظهور الفسق فانّ حسن الظاهر يجامع الفسق الواقعي وكذلك عدم ظهور الفسق يجامع الفسق الداخلي فلا منافاة بينهما .

« واجيب » عن ذلك : بما عن الشيخ الانصاري « ره » من أن شهرة تقديم الجارح على المعدل لا تكشف عن عدم كون العدالة الملكة ، إن عدم الكبيرة مأخوذ في العدالة بالاجماع ، والمعدل انما يعرف هذا الأمر العدمي بالأصل ، او بأصل الصحة ، او بقيام الاجماع على أن حسن الظاهر طريق شرعي الى العلم بالملكة ولا يعتبر علم الشاهد او ظنه بعدم صدور

الكبيرة منه إلى زمان اداء الشهادة . فالشهادة تعتمد على جزئين احدهما ثابت بالطريق الظاهري ، ومن المعلوم أن شهادة الجارح علم وشهادة المعدل لا علم ، والعلم مقدم على اللاعلم .

« ومما أخذ » على هذا الجواب هو أن الملكة عند القائلين بها المأخوذة في العدالة ملازمة لترك الكبيرة ، فالشاهد على العدالة لا يستند على اللاعلم بل يستند إلى العلم بوجودها الملازم للعلم بعدم الكبيرة ، فيتحقق التنافي بين ذهاب المشهور إلى تقديم الجارح وبين القول بكون العدالة الملكة .

« وأجاب آخرون » بأن الشهرة لعلها استندت الى أمر آخر في تقديم الجارح كدعوى تقديم الموافق للاصل على غيره وأن الأصل عدم العدالة وأن الفسق عبارة عن عدم العدالة ، ونحو ذلك .

« والحاصل » أن التنافي غير ثابت على جميع الصور حتى يعتبر القول بتقديم الجارح نقضاً للقول بكون العدالة هي الملكة .

« مضافاً » إلى أن التنافي لا يلائم صحة كلا الطرفين ، فليكن تقديم الجارح على المعدل فيه الاشكال من جهة الإجماع المنقول على أن العدالة « الملكة » ولا يلزمه بطلان كون العدالة الملكة للشهرة على تقديم الجارح .

« تاسعها » أن روايات الباب التي جمعت بعضها في أول بحث العدالة من كتابي الوسائل والمستدرك من ابواب متفرقة في القضاء والشهادات وصلوة الجماعة والجمعة ـ وما دون هناك ضعف ما ذكرتها هنا بل أكثر من الضعف ـ تلك الروايات لا سماحة فيها على كون العدالة الملكة إلا رواية واحدة هي ما عن السرائر عن كتاب أبي عبدالله السياري عن الإمام الجواد عليه السلام « إن كان الذي يؤم بهم ليس بينه وبين الله طلبة فليفعل» وهو الحديث المرقم(٢٩) في سرد الأحاديث والإشكال يحق من وجوه « سنداً » بأبي عبدالله احمد بن محمد بن سيار الذي قال أصحاب الرجال عنه « ضعيف ، فاسد المذهب ،

مجفو الرواية ، كثير « المراسيل » « ومتناً » بأن ظاهره أن الامام ليس له أن يتقدم إذا كان بينه وبين الله طلبة ، لا أن المأموم يجب عليه أن لا يقدم من ليس بينه وبين الله طلبة « ومتناً » أيضاً بأن المراد بـ « طلبة » هـل المعصية مطلقاً ، أو المعصية التي اوجب الله عليها الحد كما يحتمل «ومعارضته» بروايات صحاح وحسان ومعمول بها من أن باطن الرجل ليس عليك كصحيح علقمة عن الصادق عليه السلام الذي مر مرقماً (١٠) وغيره .

وأما غير هذه الرواية مما ادعى او يمكن أن يدعي ظهورها في « الملكة » فهي لا تعدو أربعة أحاديث التي ذكرناها تحت ارقام «١ – ١٦ – ٣٦ – ٣٧» احدها عن رسالة والد الصدوق اليه « رهما » « ثانيها » عن فقه الرضـــا « ثالثها » عن تفسير العسكري عليه السلام « رابعها » صحيحة ابن ابي يعفور ، وغير الأخير في اسنادها لجمع من العلماء اشكال وإن كان بعض الإشكال في غير محله ، مضافاً إلى أن غير الاخير ايضاً لا ظهور فيها « انصافاً » في الملكة ، بل دلالتها على حسن الظاهر إن لم يكن ظاهراً فهو أظهر ، وأما صحيحة ابن أبي يعفور فقد عرفت حالها بالتفصيل ، فراجعها بتدقيق وأمعن النظر فيها لعلك تجد ما قلناه صواباً .

« فالإنصاف » ان المصير إلى « الملكة » مع ظهور العشرات من الروايات في غيرها او لا أقل من عدم ظهورها فيها مشكل فلاحظ التي نقلناها من الروايات في ذلك عند سرد أحاديث العدالة مشكل وسيأتي تمـام من الكلام في ذلك انشاء الله تعالى .

«وأما القول الثاني» في تفسير العدالة وهو ترك المحرمات واتيان الواجبات عن ملكة نفسانية دينية رادعة حيث جمع في العدالة بين الملكة وبين ترك المحرمات واتيان الواجبات فاستدل له او يمكن الاستدلال به امور ثلاثة :

« الأول » صحيح ابن ابي يعفور الذي جمع فيه بين « الستر والعفاف »

الذين هما من قبيل الملكة وبين « كف البطن والفرج واليد واللسان » التي هما افعال خارجية وكذا قوله عليه السلام « أن يكون ساتراً لجميع عيوبه » .

« وفيه » انه قد مرّ منا مفصلاً بيان عدم ظهور « الستر والعفاف » في الصفة النفسية إن لم يكن الظاهر خلافه فراجع .

« الثاني » الروايات التي ذكر فيها « الورع » و « العفة » ونحوهما مثل ما عن تفسير الامام العسكري عليه السلام في تفسير قوله تعالى « ممن ترضون من الشهداء » قال « ممن ترضون دينه وأمانته وصلاحه وعفته الخ » . وكالرضوي « ولا تصل خلف أحد إلا خلف رجلين أحدهما من تثق به وتدين بدينه وورعه بتقريب أن الورع ، والعفة لا يكونان إلا عن ملكة ، فلا يقال عفيف، وورع إلا لصاحب الملكة التي بعثته ملكته على استقامة جوارحه على جادة الشرع .

« وفيه » أنه غير ظاهر من لفظي « الورع » و « العفة » بل الورع ، والعفة ظاهران في العمل الخارجي ، مضافاً إلى معارضتهما بروايات أخرى أصح سنداً ، وأكثر عدداً ، واوضح دلالة .

« الثالث » ما عن الفقيه الهمداني «ره» من أن العدالة عرفاً ولغة الاستقامة العملية ، وبضميمة ما استفيد من الأخبار الشريفة من اشتراط الملكة في العادل يتم المطلوب .

« وفيه » – مضافاً إلى انه بعد استفادة حسن الظاهر من أخبار الباب في تفسير العدالة لا معنى لأخذ المعنى العرفي او اللغوي موضوعاً للاحكام الشرعية – أن استفادة الملكة من الاخبار الشريفة منظور فيه بعد تظافر العشرات من الاخبار التي سردنا أربعين منها في أول المسئلة وليس فيها عن الملكة عين ولا اثر سوى اعداد منها هي إما غير ظاهرة في الملكة او قابلة للجمع بين معظم أخبار الباب وبينها بحملها على المراتب العالية للعدالة كما سيأتي تفصيله انشاء الله تعالى .

(وأما القول الثالث) في تفسير العدالة بأنها الاجتناب عن الكبائر وترك الإصرار على الصغائر ، وظاهره انها عبارة عن الاستقامة الفعلية دون اشتراط الملكة فيها فما يستدل به له امور :

(الأول) طائفة من أخبار الباب .

(منها) ما عن الخصال باسناده عن الرضا عن آبائه عن علي عن رسول الله (صلى الله عليه وعليهم أجمعين) (من عامل الناس فلم يظلمهم ، وحدثهم فلم يكذبهم ، ووعدهم فلم يخلفهم فهو ممن كملت مروؤته ، وظهرت عدالته الخ)

(ومنها) ما عن الخصال ايضاً من قول الصادق عليه السلام : (ثلاث من كنّ فيه اوجبت له أربعاً على الناس من اذا حدثهم لم يكذبهم ، واذا وعدهم لم يخلفهم واذا خالطهم لم يظلمهم وجب ان يظهروا في الناس عدالته الخ) .

(ومنها) صحيح آخر لابن ابي يعفور عن أخيه من قول ابي جعفر عليه السلام : (تقبل شهادة المرأة والنسوة اذا كن مستورات من أهل البيوتات معروفات بالستر والعفاف مطيعات للازواج ، تاركات للبذاء والتبرج الى الرجال في أنديتهم) .

(ومنها) حديث سماعة من قول الصادق عليه السلام من عامل الناس فلم يظلمهم الخ) شبيه ما عن الخصال ، ومنها غير ذلك من الأحاديث التي مرّ سردها تحت أرقام (١١ – ١٢ – ١٥ – ٢٥ – ٢٧) .

وهناك طائفة أخرى من أخبار الباب تدل على ردّ شهادة (الفحاش وذي مخزية في الدين ، والمريب ، والمتهم وغيرهم وعلى عدم جواز الصلوة خلفهم ، أو على وجوب القرائة خلفهم) أو نحو ذلك مما هي تضاد العدالة من الأحكام ، فتدل بمقتضى تناسب الضدين على كون العدالة عملاً خارجياً ، لا ملكة نفسية ، ولا الشامل للملكة .

(وفيه) أن مقتضى الجمع بينها وبين الطوائف الأخر من الأخبار التي

لا تدل على أكثر من حسن الظاهر يوجب المصير إلى الثاني ، وحمل اختلاف الروايات على اختلاف مراتب العدالة كما سيجيء انشاء الله تعالى .

(الثاني) طائفة أخرى من الروايات استدل بها الشيخ الانصاري (قده) لهذا القول مثل رواية الاذان (إذا دخلت المسجد فكبرت وانت مع امام عادل ثم مشيت الى الصلوة اجزأك) وموثقة عمار (عن رجل كان يصلي فخرج الإمام وقد صلى الرجل ركعة من صلاة فريضة ، فقال : إن كان اماماً عدلاً فليصل اخرى وينصرف) .

واستظهر الشيخ (قده) من هاتين الروايتين ـ ومن غيرهما مما هي على نسقهما من الروايات ـ أن العدالة الفعلية ، أي الاستقامة العملية في اصول الدين وفروعه هي المعتبرة في صلوة الجماعة سواء كانت عن ملكة ام لا ؟

وعن الشيخ (ره) في موضع آخر من باب صلوة الجماعة انه قال : (ومما ذكرنا يعرف الكلام في بعض الأخبار الأخرى التي اشير فيها إلى اعتبار العدالة في الأمام مثل قوله عليه‌السلام في علل الفضل في علة كون صلوة الجمعة ركعتين قال : « لأن الصلاة مع الإمام أتم لعلمه وفقهه وعدالته » .

(وفيه) ان الانصاف عدم دلالة هذه الروايات وامثالها على ما هوية العدالة وانما تدل على لزوم العدالة فقط دون إشارة إلى مفهومها ، فمقتضى القاعدة في مثله إن كان للعدالة اصطلاح خاص في الشريعة حملها على المصطلح الخاص ، وإلا الرجوع في تفسيرها الى العرف العام او اللغة التي بها يستكشف العرف العام .

(الثالث) استدل بصحيحة ابن ابي يعفور بتقريب أن الظاهر عرفاً من الستر والعفاف الفعلية منهما لا الملكة ، بقرينة عطف (كف البطن والفرج الخ) الظاهر في الفعلية او الصريح فيها عليهما ، فيكون (ويعرف

باجتناب الكبائر) دليلاً على اجتنابه عن المعاصي كلها حتى الخفية مثل الرياء والعجب ونحوهما .

(والقول) بان السؤال لما كان عن الطريق الى العدالة فالستر والعفاف وكف البطن واجتناب المعاصي كلها تكون طرقاً اليهـا لا نفسها ، فيكون نفس العدالة هي الملكة (لا يؤسس) ظهوراً عرفياً متبعاً لدى العقلاء حتى يبنى عليه الحكم الشرعي لتعـــارف مثل هذه التعبيرات في كلا الجـانبين كما لا يخفى .

(أقول) انه لا يبعد القول بأن صحيحة ابن أبي يعفور لازمها لمن تأملها ودقق النظر فيها ربما يكون الملكة ، ولكن ليس لها ظهور في ذلك بحيث يصح نفي العدالة عمن كان مجتنباً عن المحرمات آتياً بالواجبات ولكن لا عن ملكة ، او شك كونهما عن ملكة اولا .

(الرابع) عدم التصريح بالملكة في أخبار العدالة الكثيرة المتفرقـة في مختلف ابواب كتاب الصلاة ، وكتاب الشهادات ، وكتاب القضاء ، وغيرها التي ربما بلغت المآت لمن تتبع إحصائها دليل عدم اشتراطهـا في العدالة ولو كان لبان ، وقد نقل ذلك عن العلامة المجلسي قدّس سره .

(وأورد عليه) بأن القائلين بالملكة استفادوها من مطاوي التعبيرات الواردة في روايات الباب ولم يدع أحد أنه صرح بالملكة في رواية ما حتى يرد بمثل ذلك ولو كان قد وقع التصريح بالملكة في رواية ما لم يحتج البحث الى هذا التطويل .

(الخامس) ما عن الوحيد البهبهاني (قده) من ان حصول الملكة بالنسبة الى كل المعاصي يكون في غاية الندرة إن فرض تحققه ، وبديهي أن العـدالة مما تعم بها البلوى وتكثر اليها الحاجات في العبادات والمعاملات فلو وجبت الملكة في العدالة والحال هذه وجب اختلال النظام .

على ان القطع حاصل بأنه لم يكن امر العدالة في زمن المعصومين عليهم السلام على هذا النهج ألا ترى انه ورد في امام الجماعة انه إذا أحدث او حدث له مانع آخر أخذ بيد آخر وأقامه مقامه .

(وأورد) عليه بعض المعاصرين بما حاصله : أن المقصود بملكة العدالة ليس الذي ذكره الوحيد البهبهاني (قده) فانه صحيح في غاية الندرة ، وانما المقصود بها الحالة الواحدة المستمرة الباعثة على ملازمة الطاعة وترك المعصية ، وهذه الحالة ذات مراتب مختلفة أعلاها ما يساوق العصمة ، وادناها ما يشترط في امام الجماعة والشاهد ثم قال : وهذه الصفة ليست نادرة في الناس كما ذكره الوحيد البهبهاني (قده) بحيث يلزم من اناطة الأحكام بها اختلال النظام .

(السادس) ان الحكم بزوال العدالة عند عروض ما ينافيها من المعاصي ، ثم الحكم برجوع العدالة بمجرد التوبة دليلان على عدم كونها الملكة ، وإلا فالملكة إن كانت فلا تزول بمعصية ، وإن زالت فلا ترجع بمجرد الندم على المعصية الذي هو التوبة (فيما يكفي فيه الندم فقط) .

(وأجاب عنه) بعض المعاصرين بما لا يرجع الى محصّل ، قال : ان العدالة ليست هي الملكة المجردة بل هي مقيدة بعدم عروض ما ينافيها ، فعند عروضه تنعدم العدالة وإن كانت الملكة باقية .

(اقول) معنى (الملكة) هي القوة القوية الباعثة على ملازمة الطاعة وترك المعصية ، فإن ارادوا بالملكة هذا المعنى فهو لا يزول بمعصية اتفاقية مرة واحدة ، وإن أرادوا بها غير ذلك فلا يسمى ذاك ملكة .

نعم : لو قلنا بأن المستفاد من مجموع روايات الباب هو حسن الظاهر ، أو مجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق اتجه الحكمان المذكوران ، إذ بالمعصية ينهدم حسن الظاهر ، وبالتوبة يرجع حسن الظاهر ، وكذلك بالمعصية ينهدم (عدم ظهور الفسق) وبالتوبة يتحقق (عدم ظهور الفسق) .

(والقول الرابع) هو الاسلام مع عدم ظهور الفسق استدل له بامور :

(الأول) الاجماع الذي نقله الشيخ في الخلاف على انه اذا شهد عند الحاكم شاهدان يعرف اسلامهما ولا يعرف فيهما جرح حكم بشهادتهما ولا يقف على البحث .

(وفيه) - مضافاً الى موهونية اجماعات الخلاف ، وكونه منقولاً ، واحتمال استناده بل القطع به إلى الأدلة المذكورة - انه مع الخلاف العظيم المحرز كيف يحتمل تحققه ، مع انه معارض بالاجماع المحكى عن المسالك على خلافه ، وقد نقل الرياض عن المحقق اجماع الأمة على عدم كون العدالة المعتبرة هي ظهور الإسلام وعدم ظهور الفسق .

وعن الشيخ الانصاري (قده) في مجلس درسه انه نسب الى بعض كلمات الشيخ الطوس (قده) نفسه خلاف ذلك .

(الثاني) قيام السيرة منذ زمن الرسول صلى الله عليه وآله على عدم البحث عن عدالة الشهود ، وقد إدّعى ذلك أيضاً الشيخ الطوسي (قده) في الخلاف .

(وفيه)، عن تفسير الإمام العسكري عليه السلام وهداية الحر العاملي (قده) عن حال النبي صلى الله عليه وآله خلافه من انه كان اذا اختصم اليه رجلان - إلى أن قال - واذا جاءوا بشهود لا يعرفهم بخير ولا شر بعث رجلين من خيار أصحابه يسئل كل منهما من حيث لا يشعر الآخر عن حال الشهود في قبائلهم ومحلاتهم، فاذا اثنوا عليهم قضى حينئذٍ على المدعى عليه - إلى أن قال - وإن لم يعرف لهم قبيلة سأل عنهما الخصم ، فان قال ما علمت منهما إلا خيراً انفذ شهادتهما) .

وقد قدمنا هذا الحديث بطوله عند سرد الأحاديث وقدمنا معه ايضاً صحيح الجعفريات عن المحدود الذي شهد عند علي عليه السلام فسئل عنه قومه فقالوا فيه خيراً فأجاز شهادته .

(الثالث) أصالة عدم الفسق ، استدل بها الشيخ(ره) ايضاً حيث قال: وأيضاً الأصل في المسلم العدالة والفسق طارٍ عليه يحتاج إلى دليل .

(وأورد عليه) بأن الفسق مركب من فعل الحرام وترك الواجب ، فبالنسبة إلى فعل الحرام مسبوق بالعدم فالاصل عدم الفسق بفعل الحرام ، وأما بالنسبة إلى ترك الواجب فلا أصل يقتضي عدم ترك الواجب ، إن لم يكن مقتضى الاستصحاب عدم فعل الواجب .

(الرابع) اصالة الصحة في افعال المسلمين واقوالهم ، وهي تقتضي عدم صدور فسق منه فيكون عدلاً لعدم الواسطة بينهما .

(واجيب) عنه بأن أصل الصحة له معنيان (الأول) حمل فعل وقول المسلم على الوجه الحسن بمعنى عدم اتهامه الذي دلت عليه النصوص (الثاني) اذا صدر عن مسلم فعل او قول قابل لصدوره على وجهين حسن لزم حمله على الوجه الحسن ، وكلا المعنيين غير مناسبين لما نحن فيه (أما الأول) فلأن مقتضاه عدم اتهامه لا الالتزام بكون الصادر من المسلم حسن واقعاً (وأما الثاني) فهو فيما كان فعل صادراً وشكَّ في كيفيته ، لا فيما نحن فيه الذي شك في أصل صدور الحرام منه .

(وما في) بعض شروح العروة من أن المراد بأصل الصحة هو ظهور حال المسلم على وقوفه على الحدود الشرعية ثم رده بأنه لا دليل على هذا الظهور إلا الغلبة والغلبة بالعكس اذ الغالب فيهم عدم وقوفهم على الحدود (فيه ما فيه) اذ الدليل على هذا الظهور ليس الغلبة بل الأدلة الخاصة والنصوص الدالة على اعتبار فعل وقول المسلم صحيحين .

(الخامس) ان الظاهر من حال المسلم التزامه بالطاعة وفعل الواجبات وترك المحرمات .

(وأورد عليه) بأن منشاء هذا الظهور إن كانت الغلبة فهو مردود

صغرى وكبرى ، لأن الغلبة مع الفسّاق ومع الفسق لقوله تعالى (وقليل من عبادي الشكور) و(أكثرهم لا يعقلون) ولغيرهما ، ولعدم الدليل على حجية هذه الغلبة (وإن) كان منشاء هذا الظهور غير الغلبة مما هو حجة شرعاً فليبين .

(السادس) مقتضى قاعدة المقتضي والمانع الحكم بالعدالة ، لأن الاسلام مقتض للطاعة ، والمعصية مانع عنه .

(وفيه) ما حقق في الأصول من عدم مدرك سليم لهذه القاعدة (مضافاً) إلى أن الاسلام وحده ليس مقتضياً للطاعة ، انما المقتضي للطاعة هو الخوف عن العقاب المشكوك وجوده اصلاً ، او بمرتبة باعثة على ذلك .

(السابع) انه لو لم يكتف بالاسلام وعدم ظهور الفسق في العدالة لم ينتظم الأحكام للحكام خصوصاً في البلاد الكثيرة ، والمدن الكبيرة ، والقضاة الجديدين .

(وأجيب) بأن هذا لازم لو قلنا بكون العدالة الملكة مع الالتزام بحصول العلم بها ، أما لو اكتفينا في مقام الشهادة بحسن الظاهر تفسيراً للعدالة ، او طريقاً تعبدياً اليها فلا يلزم ما ذكروه .

(الثامن) اطلاق قوله تعالى : (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) بتقريب انه يدل على كفاية مطلق الشاهد ، وقد قيّد بدليل منفصل انه يعتبر في الشاهد العدالة ، فمن علم فسقه تردّ شهادته ومن لم يظهر منه الفسق يؤخذ باطلاق الآية فيه .

(وفيه) اولاً : انه تمسك بالعام في الشبهة المصداقية .

وثانياً : بعد ما علم من الدليل المنفصل تقييده بالعدالة فلا مسرح لبقاء الإطلاق حتى يستدل به عليه ، اذ المفروض كونه اطلاقاً لم يرد اطلاقه .

(التاسع) وهو العمدة في الباب أخبار مستفيضة وقد تقدمت عند سرد روايات الباب .

(منها) صحيح حريز عن الصادق عليه‌السلام وفيها (اذا كانوا أربعة من المسلمين ليس يعرفون بشهادة الزور أجيزت شهادتهم جميعاً) .

(ومنها) صحيح علقمة او حسنة بصالح بن عقبة عن الصادق عليه‌السلام ، وفيها (فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً ولم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من أهل العدالة والستر وشهادته مقبولة وإن كان في نفسه مذنباً) .

(ومنها) خبر العلاء بن سيابة عن الصادق عليه‌السلام عن شهادة من يلعب بالحمام قال عليه‌السلام لا بأس به اذا لم يعرف بفسق) .

(ومنها) ما روى عن علي عليه‌السلام انه قال لشريح (واعلم ان المسلمين عدول لبعضهم على بعض إلا محدوداً بحد لم يتب منه أو معروفاً بشهادة زور او ظنين) .

(ومنها) حسن البزنطي عن أبي الحسن عليه‌السلام عمن اشهدنا صبيين على الطلاق أيكون طلاقاً ؟ فقال عليه‌السلام (من ولد على الفطرة اجيزت شهادته على الطلاق بعد ان يعرف منه خير) .

(ومنها) خبر ابن المغيرة عن ابي الحسن عليه‌السلام رجل طلق امرأته وأشهد شاهدين ناصبيين قال عليه‌السلام : (كل من ولد على الفطرة وعرف بالصلاح في نفسه جازت شهادته) .

(ومنها) غير ذلك مما استدل به لهذا القول .

(وأجيب) عنها بامور أحسنها أن مقتضى الجمع بينها وبين سائر روايات الباب وبين ادلة الكتاب وغير ذلك هو المصير إلى القول بحسن الظاهر تفسيراً للعدالة او طريقاً تعبدياً ، وإن أبى بعضها عن الجمع بذلك وجب حملها على ما قلناه .

وأما بقية الأجوبة فلا يخلو منها عن المناقشة :

(منها) أن الروايات لا تتم دلالتها في أنفسها .

قال جمع من شراح العروة المعاصرين (أما صحيح حريز) وخبر العلاء فلأن الظاهر منهما ان المراد من عدم معروفيته بالفسق عدم معروفيته حتى المعاشرين معه وهذا يلازم مع حسن الظاهر .

(وفيه) اولاً : عدم المعروفية بالفسق ظاهر في عدم كون فسقه معروفاً عند الناس وإلا فكون شخص معلوم الفسق عند معاشريه لا يسمى عرفاً (معروف الفسق) .

(ثانياً) : لا يلازم ذلك حسن الظاهر المعتبر في العدالة خصوصاً بما يصدق عليه كونه ستيراً عفيفاً ، معروفاً بذلك وبكف البطن والفرج واليد واللسان الخ .

قالوا (وأما خبر علقمة) – فمضافاً إلى ضعف سنده بصالح بن عقبة (الذي ذكر العلامة في شأنه انه كذاب غال لا يلتفت اليه) ، وإلى أنه لا يقاوم الروايات التي اشترطت الستر والعفاف ونحوهما – فإن ظاهره غير آب عن ارادة حسن الظاهر ، لأن صدره وإن تضمن قبول شهادة المقترف للذنب إلا أن ذيله لقوله عليه السلام (فهو من أهل العدالة والستر وشهادته مقبولة وإن كان في نفسه مذنباً) يدل على اعتبار حسن الظاهر ، ويوجب تقييد الصدر بما اذا كان ذنبه مستوراً لا يعرفه أهله ومحلته .

(وفيه) اولاً : أسلفنا صحة الاعتماد على سند خبر علقمة ، لأن افراد السند كلهم أجلاء غير محل الكلام سوى صالح بن عقبة الذي تفرد ابن الغضائري على ذمه (الذي قيل عنه إنه لا يسلم من جرحه وسيف ابن الحجاج أحد) واعتمد العلامة عليه في ذلك ، مع توفر امارات الصحة والجلالة فيه كما يظهر ذلك لمن لاحظ حاله في خاتمة المستدرك ، فهو إن لم يكن بمنزلة الصحيح فلا يقل عن الحسن فلاحظ وتأمل .

وثانياً : أن عدم مقاومته لروايات الستر والعفاف غير محل الكلام وانما هو عدم دلالته بنفسه ، والمفروض دلالته .

وثالثاً : بأن الرواية صدراً وذيلا واولاً وأخيراً ظاهرة بلا اشكال في كفاية الإسلام وعدم ظهور الفسق بدون البحث عن حاله والتحقيق عن انه حسن الظاهر أم لا ؟ (فإن) أرادوا بحسن الظاهر ذلك الوجه في التفريق بين القولين ، وإن أرادوا غير ذلك فلا دلالة للخبر عليه والعرف ببابك . وكيف يدل (فهو من أهل العدالة والستر) على حسن الظاهر بعد صراحة المبتدأ (فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً ولم يشهد عليه بذلك شاهدان) في الأعم من ذلك، خصوصاً حسن الظاهر بالمعنى اعتبر طريقاً إلى الملكة تعبدياً ، فانه لا يجامع مثل هذا العموم او الاطلاق ، ثم التصريح في آخره بـ (وان كان في نفسه مذنباً) آب عن الحمل على حسن الظاهر بالمعنى المعروف .

(وأما ما روى) عن علي عليه السلام وقوله لشريح فأجابوا عنه ـ مضافاً إلى ضعف سنده ، وإلى كونه مجملاً قد استثنى منه الظنين وهو كل فاسق كما اشير اليه في صحيح ابي بصير عن الصادق عليه السلام (قلت فالفاسق والخائن قال عليه السلام : كل هذا يدخل في الظنين) ـ بأنه اذا استثنى خاص عن عام لزم حين ارادة ترتيب الاثر الفحص فلا يكفي مطلق الإسلام بل العدالة محدودة بهذه الثلاثة فاللازم الفحص حتى يثبت عدم كون الشاهد منهم .

(وفيه) اولاً : في مثل المسئلة التي تبنى على روايات مستفيضة بل متواترة إجمالاً لا يكون البحث عن السند من دأب اهل التحقيق .

وثانياً : الإنصاف أنه غير مجمل عرفاً ، واستثناء (الظنين) المفسر في رواية اخرى بما يشمل (الفاسق) لا يوجب هدم ظهوره في أصل الإسلام ، إذ الفاسق اما ظاهر في العاصي المعلن بالمعصية كما يدعي ذلك بعض المراجع اليوم ، او مراد منه ذلك فيما نحن فيه .

وثالثاً :ـ مضافاً إلى أن تعفون العام ليوم الخاص الذي جاء استثناءاً لذلك العام محل كلام بين الاعلام في الأصول ـ أن المراد بالمحدود عدم كونه محدوداً بحد لم يتب منه وهذا إن كان فهو يُعلم غالباً ، وكذلك عدم كونه معروفاً بشهادة زور ، والمعروفية بذلك غير أصل قيامه بشهادة الزور ، بقي الظنين الذي قيل إن أهل اللغة فسّروه بـ (المتهم) وهو أيضاً مما يعلم غالباً لو كان في شخص ، وعدم كون الشخص محدوداً ، او معروفاً بشهادة زور ، او ظنيناً أعم من حسن الظاهر كما لا يخفى ، وهذا التوجيه لا يوجب العمل بالرواية عند موجهها بذلك .

(وأما حسن البزنطي وخبر ابن المغيرة فقالوا فيهما : ـ مضافاً إلى أن الجواب فيهما بما لا ينطبق على السؤال لعله من جهة القضية ـ أن اقتصار الإمام عليه السلام في الجواب على بيان الحكم الكلي وهو أنه تقبل شهادة من كان معروفاً بالخير والصلاح ليس إلا حسن الظاهر .

(وفيه) أن المأنوس بتعابير أهل البيت صلوات الله عليهم أجمعين خصوصاً ما كان منها في بيان وصف كونه موالياً شيعياً ونحوه ربما يستفيد أن الروايتين أريد بـ (يعرف منه خير) و (عرف بالصلاح في نفسه ، في الجواب عن كون الشاهد ناصبياً اشتراط الايمان بالمعنى الأخص فيه اي كونه مستبصراً ، وعليه فدلالة الروايتين على القول المذكور ظاهرة (مضافاً) إلى أنّ حسن الظاهر الذي يشترطونه في العدالة هو أكثر من ان يصدق عليه انه (يعرف منه خير) و (عرف بالصلاح في نفسه) .

(اذن) فالخدشة في الروايات بأنها لا تدل على القول بكفاية الاسلام وعدم ظهور الفسق غير صحيحة .

(ومنها) ان الروايات كلها في الشاهد والشهادة ، وكلامنا في العدالة الأعم من باب الشهادة وباب صلوة الجماعة ، وشاهد الطلاق ، ومرجع التقليد ، والقاضي ، والوالي وغيرهم .

(وفيه) أولاً : العبرة في مثل ذلك بعموم كلام الامام عليه السلام لا بخصوص كون السؤال عن الشهادة ، وبعضها كانت عامة كصحيح علقمة ، وبعضها عام سؤالاً وجواباً كحديث علي عليه السلام لشريح .

ثانياً : إن المعروف عدم الفصل بين الشهادة وغيرها ، ولو ثبتت مرتبة من العدالة كافية في باب الشهادة ثبتت في غيرها أيضاً ، لأنها - كما قيل - حقيقة واحدة إما موجودة اولاً (وإن كان لنا فيه تأمل كما سيجيء انشاء الله تعالى) وعن (العدة) الفرق بين عدالة الراوي وعدالة الشاهد باشتراط الإيمان وعدم فسق الجوارح الظاهرة في الأول دون الثاني ، ونحو غيره ايضاً .

(ومنها) أن روايات الاسلام وعدم ظهور الفسق مخالفة للكتاب حيث يقول تعالى (وأشهدوا ذوي عدل منكم) بتقريب أن ظاهره اشتراط العدالة بالإضافة إلى كونه مسلماً لأن (منكم) ضمير راجع إلى المسلمين ، فلو كانت العدالة هي الإسلام لكان ذكر (ذوي عدل) مستدركاً .

(وأجيب) - مضافاً إلى أن المحتمل أن يكون المخاطب هم الناس لا خصوص المسلمين - بأنه لعل المراد من كلمة (عدل) عدم ظهور الفسق .

(أقول) أما احتمال أن يكول المخاطب عموم الناس فينفيه ملاحظة سياق الآية ، فانه ورد ذلك في الآية الثانية من سورة الطلاق الموجه فيها الحكم للنبي صلى الله عليه وآله مع استعمال ضمير الجمع لارادة سائر المسلمين . قال تعالى (يا أيها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن (إلى أن يقول) فإذا بلغن أجلهن فامسكوهن بمعروف او فارقوهن بمعروف واشهدوا ذوي عدل منكم)

وهكذا بل أصرح منه ما في الآية الأخرى قال عزّ من قائل (يا ايها الذين امنوا شهادة بينكم اذا حضر احدكم الموت حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم وآخران من غيركم) .

فيستفاد أن العدالة غير الإسلام . ولولا تفسير العدالة في الشريعة لقلنا

ان المراد من (ذوي عدل منكم) و (ذوا عدل منكم) هو الثقة المرضى للشهادة المستقيمة ، كما فسرت بذلك العدالة في اللغة وهو في العرف كذلك ، ويؤيده استعمال القرآن هذا المعنى في قوله سبحانه (فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء) .

وأما احتمال أن يكون المراد بـ (عدل) عدم ظهور الفسق وإن كان تاماً ولا راد له بل ليس بعيداً ذلك عن مساق الآية عرفاً ، إلا ان المصير اليه يتم اذا تمت الحجة الروائية على كون العدالة هي الإسلام وعدم ظهور الفسق .

(والقول الخامس) حسن الظاهر استدل له بأدلة :

(الأول) ان ذلك مقتضى الجمع بين ما دل على اشتراط العدالة في امام الجماعة الظاهر في كونها شرطاً واقعياً وبين ما دل على صحة الصلوة لو ظهر الإمام – بعد تمام الصلوة – فاسقاً فانه يستفاد منهما كون العدالة هي حسن الظاهر قابلاً لانكشاف خلافه واقعاً .

(وأورد عليه) اولاً : بأن الدليل دل على صحة الصلوة لا على صحة الأيتمام ، ولعل صحتها من أجل القاعدة المعروفة (لا تعاد الصلوة إلا خمسة) بناءاً على عدم اختصاصها بالناس – كما قيل والتزمه جمع من علماء العصر ولعله ليس بالبعيد – ، وهذا أعم من أن تكون العدالة حسن الظاهر .

وثانياً : لعل العدالة شرط علمي لصحة الأيتمام لا شرط واقعي ، ولعل الأمر الظاهري موجب للاجزاء ، وبكليهما يرفع حكم اعادة الصلوة مع امام قد كشف بعدها فسقه ، فكيف يعني موضوع الحكم مع قيام هذين الاحتمالين؟

(الثاني) ان مقتضى الجمع بين ما دل من الروايات على اشتراط العدالة في الشاهد وبين ما دل من الروايات على اعتبار كون الشاهد حسن الظاهر بضميمة أن العدالة وحسن الظاهر ليسا شرطين متغايرين (هو) كون العدالة نفسها حسن الظاهر .

(وأورد عليه) بعض الأعلام المعاصرين بأن غاية ما تدل عليه الطائفة الثانية هي كفاية حسن الظاهر في ترتيب أحكام العدالة ، وهذا أعم من أن يكون حسن الظاهر نفس العدالة ، أو يكون طريقاً إليها تعبدياً ، بل الظاهر من جملة منها كونه طريقاً إلى العدالة كصحيح ابن أبي يعفور ، وروايات من عامل الناس فلم يظلمهم ونحوهما .

(أقول) الانصاف أن في بعض الروايات دلالة عرفية على كون حسن الظاهر بنفسه العدالة ، لا كونه طريقاً إليها كحديث يونس عن بعض رجاله عن الصادق عليه الصلوة والسلام وفيه (فاذا كان ظاهر الرجل ظاهراً مأموناً جازت شهادته ولا يسئل عن باطنه) وقد ذكرناه تحت رقم (٤) عند سرد الأحاديث فقوله عليه السلام (ولا يسئل عن باطنه) ظاهر في كون حسن الظاهر هو الشرط لقبول الشهادة وليس ورائه شيء .

(الثالث) الروايات الدالة على أن الفاسق إذا تاب قبلت شهادته ، فانها ـ عرفاً ـ ظاهرة في كون (العدالة) انما هو حسن الظاهر ، اذ ظاهر التائب حسن يدل على اقلاعه عن الفسق وقد ذكرنا بعض تلك الروايات عند سرد الأحاديث فراجع ارقام (٣٢ ـ ٣٣ ـ ٣٤ ـ ٣٥) وغيرها .

(وما عساه) أن يقال من أن قوله تعالى في مقام قبول شهادة التائب (إلا الذين تابوا وأصلحوا) يدل على لزوم (الاصلاح) زيادة على أصل التوبة ، وليس الإصلاح سوى الملكة ، لأن غيرها منفى بالاجماع (ففيه) أن الظاهر من (واصلحوا) كون الواو عطف تفسير وتوضيح ، وإن كان الأصل بل ـ كما قيل ـ في الواو أن تعطف المغاير على المغاير ، لا الشيء على نفسه ، ولكنه أصل لدى الشك وهو مثبت في نفسه ، فلا يقاوم مثل الظهور ، ويؤيد ذلك بل يدل عليه ترك الاستفصال في روايات الباب فانها لم تذكر وراء التوبة شيئاً وهي في الوسائل والمستدرك بضع عشرة حديث ، وخبر الدعائم عن الصادق عليه السلام أصرح في ذلك وقد مر عند سرد الأحاديث تحت رقم (٣٤) وفيه (وقد استثنى الله عز وجل في ذكر رد شهادة القاذف من

تاب) فقال « ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً » ثم استثنى قال « إلا الذين تابوا » ولم يذكر الإمام عليه السلام بقية الآية دليلاً على انهـــا ليست شيئاً وراء اصل التوبـــة .

« الرابع » قيام الشهرة بين الأعلام على تقديم الجارح على المعدل عنـد التعارض لا يلائم إلا القول بكون العدالة حسن الظاهر . لانهم عللوا ذلك بأن فيه تصديقاً لهما ، لأن المعدل يقول « لم أر منه مـا يدل على الفسق » والجارح يشهد برؤيته وعلمه بفسقه « ولو » كانت العدالة أمراً واقعياً غـير حسن الظاهر كان مقتضى القاعدة تعارضهما والحكم عليهما بحكم المتعارضين أما التساقط كما هو المعروف ، او التخيير قيل ايضاً لأن كلا منهما يخبر عـن أمر واقعي وتقديم أحدهما حينئذٍ يكون من الترجيح بلا مرجح .

« واورد عليه » اولاً : بأن تقديم قول الجارح على قول المعدّل معللا بالتعليل المذكور لم يثبت بدليل معتبر من كتاب او سنة او اجماع محصل ، أو دليل عقلي ملزم ، فلا يكون ما ليس بنفسه ثابتاً دليلاً لاثبات شيء آخر غير ثابت .

« وثانياً » قيل بأن الدليل المذكور يمكن جعله دليلاً لكون العدالة من الأمور الواقعية « أي الملكة » اذ انكشاف الواقع السيء أبعد من انكشاف الواقع الحسن فمن الممكن أن ينكشف لشخص حسن واقع زيد مع كونه ـ في نفس الأمر ـ غير حسن ، ومن البعيد أن ينكشف اشخص سوء واقع زيد مع كونه ـ في نفس الأمر ـ حسناً كما لا يخفى .

« وثالثاً » قيل أيضاً : بانسجام الاستدلال مع كون العـدالة « الملكة » باضافة عدم صدور الكبيرة منه ـ قيداً فيها خارجاً عنها او لدليل خارجي ـ اذ لو احرز شخص ملكة العدالة في « زيد » يمكنه الاعتماد على عدم صدور الكبيرة منه بأصل العدم « والجارح » يدعى العلم بصدور الكبيرة منـه ،

فيكون قول الجارح حاكماً على قول المعدّل ، لأن أصل العدم يذوب في مقام العلم ، مع أن الجارح لا يدعى علم الملكة ، بل ربما يعترف بوجودها في « زيد » ولكنه انما يدعى صدور الكبيرة منه ، وعلى هذين التقريرين يتم تقديم قول الجارح مع الالتزام بكون العدالة هي « الملكة » .

« أقول » لا بأس بهذا الدليل لم يمكن الاعتماد عليه بمجرده ، وأما لو كان في البين دليل صلح ما ذكر مؤيداً له .

« الخامس » أخبار متعددة دلت على أن العدالة المطلوبة في الشهادة وصلوة الجماعة وغيرهما هي حسن الظاهر وقد ذكرناها عند سرد الأحاديث تحت ارقام « ١ ـ ٣ ـ ٥ ـ ٦ ـ ٧ ـ ٨ ـ ٩ ـ ١٤ ـ ٢٦ ـ ٣٢ ـ ٣٣ ـ ٣٤ ـ ٣٥ ـ ٣٨ » فراجع تفاصيلها .

« منها » صحيحة ابن أبي يعفور التي نقل عن الفقيه الهمداني « قده » أن مواضع منها تدل على كون العدالة حسن الظاهر ، فانها فسرت العدالة بالستر والعفاف وكف الأعضاء الأربعة ، وظاهر ذلك كونها حسن الظاهر سواء كان حسن الواقع ـ في نفس الأمر ـ أم لا .

« ومنها » معتبرة يونس عن بعض رجاله عن الصادق عليه‌السلام وفيه : « خمسة أشياء يجب على الناس الأخذ فيها بظاهر الحكم ، وعد منها الشهادات » .

« ومنها » معتبرة العلاء عن أبي عبدالله عليه‌السلام عن شهادة من يلعب بالحمام ؟ فقال عليه‌السلام « لا بأس اذا كان لا يُعرف بفسق » .

« ومنها » صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه‌السلام : « لو كان الأمر الينا لأجزنا شهادة الرجل اذا علم منه خير » .

« ومنها » موثقة عمار بن مروان عن الصادق عليه‌السلام : في الرجل يشهد لابنه والابن لأبيه والرجل لامرأته قال عليه‌السلام : « لا بأس بذلك اذا كان خيراً » .

(ومنها) موثقة أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام : (لا بأس بشهادة الضيف اذا كان عفيفاً صائناً) .

والانصاف عدم دلالته على اكثر من حسن الظاهر .

(ومنها) معتبرة ابراهيم الكرخي عن أبي عبدالله عليه السلام : (من صلى خمس صلوات في اليوم والليلة في جماعة فظنوا به خيراً واجيزوا شهادته)

ودلالته على حسن الظاهر غير منكر (وما ربما يقال) من أن (ظنوا به خيراً) فيه ايماء او اشارة إلى أن العدالة بشيء وراء حسن الظاهر المنكشف بصلوة الخمس في جماعة ، ولذا أمر بأن يظن به خيراً (ففيه) إن كان ذلك إشارة إلى شيء فلا يكون إشارة الى (الملكة) كما لا يخفى ، مضافاً إلى عدم ابتناء الأحكام الشرعية على مثل هذه الايماءات .

(ومنها) موثقة السكوني عن جعفر عن أبيه عليهما السلام (ان شهادة الأخ لأخيه تجوز اذا كان مرضياً ومعه شاهد آخر) .

وكلمة (مرضياً) إن لم يدل على كفاية مطلق الاسلام ، او مطلق التشيع ـ كما لعله ليس بالبعيد ـ فلا دلالة لها على اكثر من حسن الظاهر (وما يقال) من أن المراد بـ (المرضى) هو المرضى المطلق ، لأنه لو كان حسن الظاهر غير حسن الواقع يصح أن يقال فيه قيداً (مرضي الظاهر فقط) او استثناءاً (مرضي إلا في واقعه) والقيد والاستثناء دليل الخصوص (ففيه) أن هذا فلسفة بعيدة عن الظهورات اللفظية التي هي الحجة ، ولم تبن ظواهر الأوامر الشرعية على الدقات الفلسفية في يوم ما .

(ومنها) معتبرة السكوني عن أبي علي بن راشد عن الباقر عليه السلام : (لا تصل إلا خلف من تثق بدينه) وهو إن احتمل دلالته على مطلق الإيمان ، لأن ظاهر مثل (تثق بدينه) في أخبار الأئمة الاطهار هو التشيع واعتقاده

بالأئمة المعصومين عليهم الصلوة والسلام ، وهو أعم من كونه حسن الظاهر ، إلا أن هذا انصراف ربما يشك فيه فيكون دلالته على كفاية حسن الظاهر في محلها ، فإن الشخص الحسن الظاهر يطلق عليه انه (تثق بدينه) اي بتدينه (وما قيل) من أن الوثوق بالدين لا يكون إلا بما يرادف (الملكة) فإنه الذي يوثق بدينه بقول مطلق (ففيه) أن ذاك فرد أعلى والحسن الظاهر فرد انزل ، وما دام الاطلاق العرفي يشمل كليهما فلا دليل على التخصيص بالفرد الأعلى (نعم) اذا شك في ظهور المعتبرة في الأعم كان الأخذ بالمتيقن وهو الوثوق الكامل بالدين المرادف للملكة هو المتيقن (اللهم) إلا أن يخدش ـ حينئذ ـ في الدلالة على (الملكة) لأن الوثوق بالدين قد يقال فيمن يوثق بعدم صدور المعصية عنه أعم من أن تكون عن ملكة أم لا (وهو في محله) .

(ومنها) الروايات الكثيرة التي تدل على قبول شهادة القاذف والمحدود والعاصي بعد توبتهم ، وليست التوبة إلا حسن ظاهر من الذي أتى بمعصية ، ولو كانت العدالة (الملكة) لما رجعت الملكة بمجرد التوبة .

(مثل) صحيح الكناني عن أبي عبدالله عليه السلام : عن القاذف بعدما يقام عليه الحد ما توبته؟ قال يكذب نفسه (قلت) أرأيت إن أكذب نفسه وتاب أتقبل شهادته ؟ (قال) نعم .

وصحيح الجعفريات : إن رجلاً قطع في قطع الطريق فشهد عند علي عليه السلام شهادة ، فسئل عنه قومه ؟ فقالوا فيه خيراً فأجاز فيه علي عليه السلام شهادته حين تاب وعلمت منه التوبة .

وخبر الدعائم عن ابي جعفر عليه السلام : لا يجوز شهادة المتهم، ولا ولد الزنا ، والا الأبرص ، ولا شارب المسكر ، والذين يجلسون مع البطالين والمغنين وأهل المنكر في مجلس المنكر مع العواهر والأحداث في الريبة (الى أن قال عليه السلام) ، كان أحد من هؤلاء مقيماً على ما هو عليه .

وظاهره قبول الشهادة منهم بمجرد رجوعهم عما هم عليه .

وخبر الخصال باسناده عن أبي عبدالله عليه السلام قال : ثلاثة لا يُصلى خلفهم المجهول ، والغالي وان كان يقول بقولك ، والمجاهر بالفسق وإن كان مقتصداً .

المراد بـ (المجهول) المجهول العقيدة ، أو الشيعي المجهول الحال ، وظاهره اذا كان مؤمناً غير مجاهر بالفسق يُصلى خلفه ، وهل هذا إلا حسن الظاهر ، إن لم نقل بدلالته على كفاية الاسلام وعدم ظهور الفسق ؟ وقال المجلسي (ره) كما في سفينة البحار - (الظاهر أن المجهول من لا يعلم دينه والا فلم يكن حاجة الى ذكر المجاهر بالفسق مقتصداً ، أي متوسطاً في المقائد بأن لا يكون غالياً ولا مفرطاً) .

وغير ذلك من الروايات الكثيرة بهذه المضامين ..

وقد استدل لهذا القول أيضاً بروايات ظاهرها كفاية الاسلام وعدم ظهور الفسق في ترتيب اثار العدالة كصحيح علقمة وغيره مما مرّ سابقاً .

« وقد اورد » على الاستدلال بهذه الروايات بامور :

« الأول » الخدشة في اسنادها .

« والجواب » أولاً : مع تظافرها وتكاثرها بل ربما يدعى تواترها بالمعنى لا مجال للخدشة السندية .

وثانياً : إن كثيراً منها صحاح او موثقات او معتبرات .

فخبر بن أبي يعفور صحيح بلا اشكال كما قدمنا ذلك في القول الأول « وخبر » محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام ايضاً صحيح لأن رجاله كلهم ثقات ومن الأجلاء « والعلاء » الذي وقع في السند راوياً عن محمد بن مسلم وروى عنه الحسن بن محبوب انما هو العلاء بن رزين القلاء الجليل القدر هو لانه الذي قالوا فيه « من أصحاب محمد بن مسلم » وهو الذي يروى الحسن بن محبوب عن كتابه .

« وخبر » عمار بن مروان موثقة كالصحيح ، لأن السند كلهم ثقات أجلة غير عمار بن مروان الذي كان فطحياً ولكنه من الأجلاء الذين لا يردُّ حديثهم .

« وخبر » العلاء بن سيابة معتبر السند لكون رجاله كلهم ثقات باستثناء « ابان » الذي من اجلة الموثقين ، والعلاء بن سيابة الذي قيل عنه « انه لم يرد فيه مدح ولا قدح » ولكن قرائن تدل على كون حديثه معتبراً وحجة مثل :

١ ــ رواية جمع من أصحاب الاجماع عنه كابان وابن ابي عمير .

٢ ــ ذكر الشيخ له في رجال الصادق عليه السلام هو وقرينه اعتباره .

٣ ــ وجود « ابان » في سنده ، وقد عد الصدوق كتاب أبان من الكتب المعتمدة .

٤ ــ نقله في ثلاثة من الكتب الأربعة الفقيه ، والتهذيب ، والاستبصار .

« وخبر » يونس عن بعض رجاله عن ابي عبدالله عليه السلام ايضاً معتبر لوجوه .

١ ــ رواية في الكتب الأربعة باسانيد متعددة مع ملاحظة ضمان الكليني والصدوق (قدهما) . لما يروليانه فيهما .

٢ ــ كون يونس من أصحاب الإجماع الذي صحح بعض كل حديث فيه أحدهم .

٣ ــ صحة السند الى يونس في التهذيب .

٤ ــ حكم ابن الوليد بصحة كتب يونس بن عبد الرحمن التي بالروايات كلها والاعتماد عليها سوى ما يتفرد به محمد بن عيسى بن عبيد عن يونس .

ومع هذه وغيرها يعد الحديث معتبراً ولا يخدش فيه جهل « بعض رجاله »

الذي نقل يونس الخبر عنه عن الصادق عليه السلام ، مع دلالة « بعض رجاله » على كون الرجل من أصحاب واصدقاء يونس .

« وخبر » أبي بصير صحيح لوثاقة السند كله غير عثمان بن عيسى العامري الذي هو موثق كالصحيح .

« وخبر » ابراهيم الكرخي معتبر لكون السند اليه صحيحاً وأما ابراهيم نفسه فلم يرد فيه شيء غير أن رواية جمع عنه وهم من اصحاب الاجماع او هم ممن نصوا على أنهم لا يروون إلا عن ثقة أو من اجلة الثقات مثل ابن أبي عمير ، والحسن ابن محبوب ، وابان بن عثمان ، وصفوان بن يحي ، وابراهيم بن مهزم ، وابي ايوب يجعل حديثه معتبراً .

« وخبر » السكوني موثق بالسكوني نفسه ، وبالحسين بن يزيد النوفلي وباقي السند صحيح .

« وخبر » أبي علي بن راشد معتبر موثق بالسكوني .

وأما روايات التوبة وقبول الشهادة من المحدود والقاذف بعد توبته ففيها طائفة من المعتبرات والصحاح والموثقات ، وقد تركنا ذكر أكثرها ومما ذكرناه :

« خبر » الكناني صحيح السند .

« وخبر » الجعفريات ايضاً صحيح السند .

« وما اشكل » به في سند الجعفريات من أن النسخة التي بايدينا وجادة ومثلها غير مأمونة من الخلط ، او الغلط ، ونحوهما « ففيه » أن سيرة العقلاء في كل الأمور قائمة على قبول مثل ذلك الا اذا قامت امارة على الخلاف فكتب الفلاسفة ، والأطباء ، وسائر العلماء الكبار تنسب اليهم وإن كانت وجادة ولا يرى العرف الفاقه ، والعقلاء في ذلك تفريطاً في القول ، بل يتلقونه كأمر صحيح .

(وما ربما) وجد ويوجد في مثل الكتب الحاصلة بالوجـادة من ثبوت اشتباه او غلط ، او تحريف ونحوها (فلا يخدش) في ذلك بعد تمامية بناء العقلاء عليه (نظير) ما وجد ويوجد من الاشتبـاه والغلط والتحريف في الخبر الواحد ومع ذلك خبر الواحد حجة ما لم يثبت خلافهـــا بالخصوص في مورد خاص .

(والكلام) على حجية الجعفريات مبسوط تجده في خاتمة المستدرك .

وقد ذكرنا عند سرد روايات العدالة في المقام خبراً عن الرضوي وخبرين عن الدعائم ايضاً .

(الايراد الثالث) الخدشة في دلالة الروايات المذكورة على حسن الظاهر .

(وفيه) ان الإنصاف ان بعضهـــا إن كان قابلاً للخدشة في دلالته ، فبعضها الآخر آب عن ذلك (مضافاً) إلى ان مجموعهـا من حيث المجموع يستفاد منها حسن الظاهر بلا اشكال ولو ترك الفقيـه كل ما في ذهنه عـن العدالة نقضاً وابراماً، ونظر الى هذه الروايات نظراً عرفياً باحثاً لوجد دلالتها على حسن الظاهر غير قابل للمناقشة ، فكيف بالخـدشة والانكار (فمثل) (خمسة أشياء يجب الأخذ فيها بظاهر الحكم وعدّ منها الشهادات) .

ومثل : لا بأس اذا كان لا يعرف بفسق (مع) ملاحظة ما في (يعرف) من ظهور الفسق .

ومثل : لو كان الأمر الينا لأجزنا شهادة الرجل اذا علم منه خير (مع) ملاحظة ان النكرة في سياق الايجاب وهو لا يفيد سوى الجزئية .

ومثل : وشهادته مقبولة وإن كان في نفسه مذنباً .

ومثل : وعلى الوالي أن يجيز شهادتهم إلا أن يكونوا معروفين بالفسق .

وهكذا غيرها كيف يمكن الخدشة في دلالتها ؟

(الإيراد الثالث) على الروايات الدالة على ان العدالة هي حسن الظاهر

لا الملكة ولا اجتناب المعاصي : هو ان مقتضى الجمع بين هذه الروايات وبين الروايات التي دلت على أن العدالة هي الملكة وحسن الظاهر طريق اليها ان يقال بالثاني لان فيه جمعاً بين الطائفتين .

(وفيه) أن الروايات التي سردنا ذكرها في أول المسئلة وهي أربعون حديثاً منها خمسة أحاديث يمكن أن يقال بأنها تدل على كون العدالة (الملكة) وهي المرقمات بـ (١ - ١٦ - ٢٩ - ٣٦ - ٣٧) وسيأتي في آخر المسئلة انشاء الله تعالى بيان عدم صراحتها في ذلك نصاً حتى تصلح لحمل ظواهر أخبار حسن الظاهر ونصوصها عليها .

(الايراد الرابع) أن حسن الظاهر لو كان بنفسه هو العدالة ، وجب القول بترتيب آثار العدالة على من كان ظاهره حسناً ولكن علم انه يرتكب الكبيرة في السر ولم يقل بذلك أحد .

(وفيه) أن قيام الاجماع - إن تم - على مسئلة لا يكون دليلا إلا على الحكم الخاص الذي قام عليه الاجماع ، ولا يصرف به صراحة وظواهر الأخبار ، وكم لذلك من نظائر في الفقه مثل قيام الاجماع على ان من صلى خلف رجل ثم تبين كونه غير مسلم ، او مسلماً فاسقاً لا يعيد صلواته ، فهذا لا يدل على أن العدالة بجرد الاسلام بل بجرد كونه انساناً .

(مضافاً) إلى أن بعض الروايات كانت تدل على عدم مانعيته ارتكاب المعاصي في الباطن مثل صحيح علقمة وفيه (شهادته مقبولة وان كان في نفسه مذنباً) (وصحيح) حريز وفيه (وعلى الوالي أن يجيز شهادتهم إلا أن يكونوا معروفين بالفسق) (وقول) علي عليه السلام لشريح وفيه (ان المسلمين عدول بعضهم على بعض) وهكذا غيرها مما مرت سابقاً .

(فإن) تم اجماع على أن مرتكب الكبيرة في الباطن غير عادل خرجنا عن ظواهر هذه الأخبار بالاجماع ، وإلا كان المصير الى ظواهرها ، كما ربما

ينسب القول بذلك الى ابن الجنيد ، والمفيد ، والشيخ ، والشهيد الثـــاني (قدس الله أسرارهم) وكل من قـال بأن العدالة هي الإسلام وعدم ظهور الفسق .

(والدليل الخامس) للقول بحسن الظاهر : ما قيل من أن معرفة الواقع متعذرة ، فاذا أمر المولى عبده بشيء أراد منه ظاهره ، فاذا قـال أكرم هاشمياً ، او أهن امويا ، فالمقصود ما كان ظاهراً هاشميا او امويا ، لا واقعاً لعدم السبيل عادة الى معرفة الواقع فهكذا العدالة .

(وأجيب) بأن ظـاهر اوامر الموالي للعبيد ارادة المعـــاني الواقعية للمواضيع فيها ، وانما الظاهر يكون مبرءاً للذمة لكونه طريقـاً عرفاً الى الواقع ، ولذا لو ظهر خطأ العبد في الإطاعة الزمه العقل باعـادة العمل مع بقاء شرائط الوجوب (وقد) بحث الفقهاء هذه المسئلة مفصلاً في الأصول ، وفي موارد عديدة من الفقه بأن مقتضى الأصل الأولي بطلان العمـل الذي أتى به العبد ثم علم عدم استجماعه للشرائط والأجزاء المأمور بهـا وهكذا العدالـــة .

هذه هي الأقوال الموجودة في تفسير العدالة وما استدل بها لها ، ومـــا أورد عليها :

وقد نقل الأخ الأكبر اختيـار البعض لقول سادس بعد ما أورد على القول بكون العدالة هي الملكة بالغموض والنقوض قال : (انها عبارة عـن كون الرجل مبالياً بدينه بحيث يبعثه تدينه في العادة على فعل الواجبـات وترك المحرمات) .

والإنصاف : أني لم أجد فرقاً بين هذا القول والقـول الأول الذي فسر العدالة بأنها ملكة اتيان الواجبات وترك المحرمات ، فالمبـالاة بالدين بحيث يبعثه تدينه في العادة على فعل الواجبات وترك المحرمات هي ملكة اتيان

الواجبات وترك المحرمات (ولذا) اعرضنا عن ذكر أدلته وما فيها اكتفاءاً عما ذكرناه من أدلة للقول الأول وما فيها لأن أدلة هذا القول هي بعض أدلة القول الأول .

(أقول) الذي يظهر من ملاحظة مجموع روايات باب العدالة في مختلف كتب الفقه من الجماعة والجمعة والقضاء وشهود المرافعات وغير ذلك : هو أن روايات الباب على سبع طوائف .

الطائفة الأولى : ما استدل به للقول الأول وهي (الملكة) ما يدل منها عليه هي الروايات المذكورة عند سردنا الأحاديث وبارقام (١ – ٢ – ١٦ – ٢٩ – ٣٦ – ٣٧) واستدل بغيرها أيضاً .

الطائفة الثانية : ما استدل به للقول الثاني ، وهي (الملكة الباعثة على ترك المحرمات واتيان الواجبات) وما يدل منها عليه هي نفس الروايات المذكورة للقول الأول ، وقد استدل بغيرها ايضاً .

الطائفة الثالثة : ما استدل به للقول الثالث وهو مجرد اتيان الواجبات وترك المحرمات ، وما يدل منها عليه هي الروايات المذكورة عند سردنا لأحاديث العدالة في اول المسئلة بارقام (١١ – ١٢ – ١٥ – ٢٥ – ٢٧) وإن كانت دلالة الأخيرين على (حسن الظاهر) وهو القول الرابع اقوى .

الطائفة الرابعة : ما استدل به للقول الرابع وهو (حسن الظاهر) وما يدل منها عليه هي الروايات المرقمة (٣ – ٥ – ٦ – ٧ – ٨ – ٩ – ١٤ – ٢٦ – ٣٨) وإن كانت دلالة (١٤ – ٢٦) ربما تكون للقول الخامس (الاسلام وعدم ظهور الفسق) أظهر ، و (٣٨) بناءاً على كون المراد بـ (المجهول) مجهول العقيدة أي الجهل بكونه أمامياً او عامياً ، لا مجهول العمل بعد العلم بكونه إمامياً .

وهكذا الروايات الدالة على أن التائب تقبل شهادته وقد ذكرنا منها الروايات المرقمة (٣٢ – ٣٣ – ٣٤ – ٣٥) .

الطائفة الخامسة : ما استدل بـــه للقول الخامس (مجرد الإسلام وعدم ظهور الفسق) وما يدل منها عليه هي الروايات المرقمة (٤ – ١٠ – ١٣ – ١٧ – ٣٩) ، ولا يبعد ظهور (١٤ – ٢٦) في هذا القول أيضاً .

الطائفة السادسة : الروايات التي لا تدل على شيء من هذه الأقوال ، وإن ذكرت في أبواب العدالة في كتب الأخبار ، واستـدل ببعضها البعض لبعض هـــذه الاقوال ، وهي التي تدل على أن طوائف من الناس لا تقبل شهادتهم ، او لا يُصلى خلفهم ، وهي كثيرة ذكرنا منها عند سرد الأحاديث الروايات المرقمة (١٨ – ١٩ – ٢٠ – ٢١ – ٢٢ – ٢٣ – ٢٤ – ٢٨ – ٣٠) .

وهي إن كان فيها حصر كان للاستدلال بحصرها على عدالة من ليس من هذه الطوائف وجه ، ولكن الذي ذكرناها منها لا حصر فيها إلا الحديث (٢٠) المروى باسناد الشيخ (ره) إلى سماعة « عما يرد من الشهود ؟ » وهذا الحديث إن كان وحده كان له نوع دلالة على الحصر ، ولكن ورود مساق سائر هذه الطائفة من الأحاديث المتعددة والعلم خارجاً بعدم حصر من تُردُّ شهادته في هؤلاء يوجب الصرف عن دلالته لذلك .

وأما معظمها التي لا حصر فيها فلا دلالة لها على العدالة إلا بمفهوم اللقب غير الحجة شرعاً وعقلاً وعرفاً .

الطائفة السابعة : خبر الاحتجاج المروى عن مولانا الإمام الرضا عليـه الصلوة والسلام عن الإمام علي بن الحسين عليه السلام الدال على مرتبـــة فوق العدالة بمراتب كثيرة وكبيرة وهذه الرواية – التي ذكرناها تحت رقم (٣١) – لا ذكر فيها للعدالة ، ولا لقبول الشهادة ، ولا للصلاة خلفـه ، ولا غير ذلك من لوازم العدالة الشرعية ، فهي أجنبية عن باب العدالة ولا تدل على عدم عدالة الفاقد لهذه الصفات ، وانما اوردناها لذكر أصحاب الحديث لهـا في هذا لابواب ، ولاشتمالها على مواعظ مهمة مؤثرة في النفوس .

فأما الطائفة السابعة فهي خارجة عما نحن فيه .

وأما الطائفة السادسة فلا دلالة لها على طرف من الأطراف .

وأما الطوائف الخمس الباقيات ، او الطوائف الأربع – باعتبـار أن الطائفة التي استدل بها أصحـاب (الملكة) هى التي استند اليها أصحاب (الطاعة عن ملكة) – .

فهي متكافئة (سنداً) ، لوجود الخبر الحجة في كل واحدة من الطوائف (ودلالة) لظهور كل طائفة في قول من الأقوال (وعمـلا) بمعنى أن لكل طائفة منها عاملون من الفقهاء فليست ساقطـة بجهة الأعراض ، لعدم تحقق إعراض عن أية منها .

وحينئذ فلا مناص من التزام الجمع الدلالي بين هذه الطوائف ، لتقدمـه على بقية انواع الجمع – كما حقق في الأصول – ومقتضى الجمع الدلالي بينهـا القول بأن العدالة ذات مراتب مختلفة ، متفـاوتة في الشدة والضعف ، وادناها (الاسلام وعدم ظهور الفسق) واعلاها « الملكة الراسخة البـاعثة على ملازمة التقوى والطاعة » وما بينهما متوسطات « ونتيجة » ذلك التزام أن العدالة التي يكفي معها الشهادة ، وامامة الجماعة ، وغير ذلـك هي أن يكون الشخص مسلماً غير ظاهر الفسق .

وليس المقام مقام العام والخاص ، والمطلق والمقيد ، باعتبار أن روايات القول بالملكة أخص مطلقاً من البقية حتى تحمل البقية عليها « وذلك » لأن الطوائف كلها مثبتات ، وقواعد العموم والخصوص والمطلق والمقيد لا تجري في المثبتات بعضها مع بعض ، وانما تجري في المثبت مـع المنفي ، فلو ورد « زر الحسين عليه السلام » ثم ورد « زر الحسين ليلة الجمعة » لم يحمل الأول على الثاني ، بل يحمل الثاني على زيادة الفضل .

ولهذا الجمع الدلالي – بالتزام المراتب في العدالة – نظائر كثيرة في مختلف

ابواب الفقه (ففي الصلوة) الصلوات التعليمية اشتمل بعضها على زوائد لم توجد في البعض الآخر ، فلم يحمل المطلق على المقيد بل حمل المقيد على زيادة الفضل (وفي الصوم) وردت أحاديث صحيحة كثيرة على بطلانه بالغيبة ، ونحوها ، ووجوب كف اللسان ، والعين ، والإذن ولكنها حملت على الفضل ـ لا على الماهية ـ لورود ادلة أخرى في تفسير الصوم خالية عن هذه ومكتفية بالمفطرات العشرة المشهورة (وفي الحج) روايات ببطلان الحج ببعض المعاصي ، حملت على الكراهة لخلو اخبار أخرى عنها . وهكذا في غيرها من ابواب الفقه المختلفة الكثيرة ، فلتكن (العدالة) من هذا القبيل ، ما دام الدليل يسوق إلى ذلك ، والنظائر في الفقه متوفرة ، والجمع الدلالي مقدم على غيره .

وحيث إن الروايات الدالة على كون العدالة هو الاسلام وعدم ظهور الفسق لم يتحقق اعراض عنها يسقطها عن الحجية ، بل لها عاملون ، خصوصاً من الأساطين أمثال المفيد ، والشيخ ، والشهيد الثاني وغيرهم كان مقتضى القاعدة الفقهية المصير الى القول به ، والتزام كفاية هذا المقدار في ما يترتب على العدالة في الشريعة من أحكام .

(إلا) أن مصير المشهور ـ كما قيل ـ الى غيره ، ونقل الاجماع متكرراً على خلافه ، وحمل كلام القائلين به على إدارة ما لا ينافي غيره من الأقوال ولو (حسن الظاهر ، ونقل القول بغيره عن نفس القائلين به في كتبهم الأخرى ، وغير ذلك يوجب التوقف ـ ولو احتياطاً ـ عن الفتوى به (فلا بد) بعد التنزل عن ذلك القول المصير الى القول بأن العدالة هو حسن الظاهر ، وحمل الروايات الدالة على غيره من الملكة ، او غيرها على المراتب العالية من العدالة ، لا أصل العدالة .

وعن الشهيد الثاني والمجلسي (ره) مثل ذلك ايضاً ، قال في سفينة البحار نقلاً عن (البحار) :

« بقي الكلام في أن المعتبر في العدالة المشروطة في امام الجماعة والشاهد هو الظن الغالب بحصول العدالة المستند الى البحث والتفتيش ام يكفي ذلك بظهور الإيمان وعدم ظهور ما يقدح في العدالة؟ المشهور بين المتأخرين الأول ، وجوّز بعض الأصحاب التعويل على حسن الظاهر ، وذهب الشيخ وابن الجنيد ، والمفيد إلى أنه يكفي في قبول الشهادة ظاهر الاسلام مع عدم ظهور ما يقدح في العدالة ، بل ادعى في الخلاف الاجماع والأخبار (الى ان قال) والقول الأخير أقوى لأخبار كثيرة دلت عليه (وذكر قوله عليه السلام كل من ولد على الفطرة وعرف بالصلاح في نفسه جازت شهادته ، وقوله عليه السلام : فاذا كان ظاهره ظاهراً مأموناً جازت شهادته ولا يسئل عن باطنه ، وخبر الصلوة خلف رجل ثم علمهم بانه يهودي فقال عليه السلام لا يعيدون ، إلى أن قال المجلسي (ره) : وقد ورد في أخبار كثيرة اذا عرض للامام عارض أخذ بيد رجل من القوم فيقدمه .

ثم قال : ومن تأمل في عادة الأمصار السابقة ومواظبتهم على الجماعات ، وترغيب الشارع في ذلك ، وإشهادهم على البيوع والاجارات وسائر المعاملات ، وسنن الحكام في قبول الشهادات والأمراء الذين عيّنهم النبي صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين والحسن عليهما السلام لذلك ، ولما هو أعظم منه لا ينبغي أن يرتاب في فسحة الأمر في العدالة في المقامين ، ولو كان التضييق الذي بنوا عليه الأمر في تلك الأعصار ، وجعلوا العدالة تلو العصمة حقاً لما كان يكاد يوجد في البلاد العظيمة رجلان يتصفان بها ، ولو وجد فرضاً كيف يتحملان جميع عقود المسلمين وطلاقهم ونكاحهم وأماناتهم فيلزم تعطيل السنن والأحكام ، وصار ذلك سبباً لتشكيك الشيطان اكثر الخلق في هذه الأزمنة .. إلى ان

قال : قال الشهيد الثـاني : وهذا القول وإن كان أبين دليلاً وأكثر رواية وحال السلف تشهد به ، وبدونه لا يكاد ينتظم الأحكام للحـكام ، خصوصاً في المدن الكبار ، والقاضي من المتقدمين يستند اليها ، لكن المشهـور الآن بل المذهب على خلافه (انتهى) كلامهما قدست اسرارهما .

(وهنا) شبهات (أحدها) أن العدالة صفة نفسية فهي إمـا موجودة اولاً ، فان كانت العدالة هي الملكة ، فحسن الظاهر ، والاسلام مع عـدم ظهور الفسق ليسا من العدالة ، وإن كان أحدهما عدالة ، كانت الملكة غـير العدالة ، فالتزام أن كلها عدالة في غير محله .

(والجواب) أن الصفـات النفسية كلها ذات مراتب ، فالشجاعـة ، والكرم ، والصبر ، والوفاء ، وغيرها لها مراتب كثيرة فلتكن العدالة مثلها أيضاً (مضافاً) إلى انه لو لم تكن الصفات النفسية ذات مراتب كنا نلتزم بالمراتب في العدالة ، لانها تابعة لدلالة الأدلة الشرعية ، فاذا كان مقتضاهـا القول بكون العدالة ذات مراتب متفاوتة صرنا اليه وإن كان شذوذاً باعتباره صفة نفسية .

(ثانيها) قيام احتمال التقية في روايات (الاسلام مع عدم ظهور الفسق) يوجب سقوطها عن الحجية ، وعدم مكافئتها لباقي الروايات حتى تصل النوبة الى الجمع الدلالى .

(والجواب) ـ مضافاً إلى أن احتمال التقية انما يسقط الرواية عن الحجية في ظرف التعارض بينها وبين رواية أخرى غير محتملة للتقية ، وما نحن فيه ليس بين روايات باب العدالة تعارض ـ كما سننبه عليه ـ ان الجمع الدلالي مقدم على الجمع الجهي كما عليه بناء الفقهاء ، إلا أن تكون التقية شديدة مشهورة في شيء كما في مثل الغروب والمغرب ، والافطار وصلوة المغرب ، والمقـام ليس منه ، بل لم ار من ادّعى ذلك (مع) أن جمعاً من العامة او كثيراً

منهم على ما ببالي لا يشترطون في العدالة إلا (الاسلام) فقط ، بلا اضافة (مع عدم ظهور الفسق) فيكون القول بالاسلام وعدم ظهور الفسق بعيداً عن التقية ايضاً (وأقربيته) إلى التقية لا توجب الحمل عليها كما فصّل في الاصول .

(ثالثها) أن روايات القول بالإسلام وعدم ظهور الفسق ساقطة بقيام الشهرة على خلافها ، وهي كاسرة كما تكون جابرة .

(والجواب) – مضافاً الى الشك في ثبوت الشهرة قديماً على ذلك بعد اجماع الشيخ وكلام الشهيد الثاني (ره) حيث قال (رجال السلف تشهد به) أي بكون العدالة هو الإسلام مع عدم ظهور الفسق ، وقول العلامة المجلسي (قده) الذي مر نقله ، وغير ذلك – أن الشهرة اذا وصلت إلى حد صدق الاعراض عن رواية او روايات التزمنا كونها كاسرة ، وأما في غير صدق الأعراض فلا نسلم كون الشهرة بما هي كاسرة ، لعدم الدليل على كسرها بأكثر مما اذا صدق الإعراض . وما نحن فيه لم يتحقق اعراض عن هذه الروايات حتى يسقطها عن الحجية .

(رابعها) ان طوائف روايات باب العدالة متعارضة ، فيجب العمل على ترجيح بعضها بقواعد باب التراجيح ، واذا وصلت النوبة إلى أعمال قواعد التراجيح سقطت روايات القول بالاسلام وعدم ظهور الفسق ، لكون روايات غير هذا القول أصح ، وأكثر ، وأشهر .

(والجواب) – مضافاً الى عدم تسليم كون مرجع التراجيح الى التقديم مطلقاً ، بل التخيير كما هو الظاهر الذي عليه جمع من المحققين والمحدثين والأساطين قديماً وحديثاً – أن هذه الطوائف ليس بينها تعارض أصلاً ، إذ التعارض – كما بيّن في الأصول – هو فيما لم يمكن جمع عرفي بين المتعارضين بحيث يكون جمع الكلامين من متكلم واحد متناقضاً او متضاداً ، كما هو

ظاهر قوله (هذا يأمرنا وهذا ينهانا) أما الكلامان اللذان يمكن بينهما جمع عرفي ، خصوصاً وله نظائر كثيرة في مختلف ابواب الفقه فليسا من التعارض المصطلح في شيء .

(خامسها) هذا الجمع بأن العدالة لها مراتب لو كان له شاهد مأثور صح الالتزام به ، وأما مع عدم الشاهد المأثور له فليس سوى جمع تبرعي .

(والجواب) اولاً : لعل من يبحث في الروايات أكثر يجد شاهداً مأثوراً يدل على أن العدالة لها مراتب ، واستقر به جداً وإن لم اعثر عليه أنا ، لعدم فحصي الكامل عن ذلك .

وثانياً : إذا كان الجمع عرفياً فلا يحتاج إلى شاهد مأثور ، بل شهادة العرف بكون وجه صدور هذين الكلامين هو كذا كاف في صحة الجمع بعد ثبوت أنهم عليهم السلام يكلمون الناس على ما تعارفوا عليه ، وعلى قدر عقولهم ، و (ما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه) وغير ذلك . ويدلك على ذلك جمع الفقهاء في كل مورد كان من هذا القبيل على اختلاف مراتب الفضل دون أن يكون شاهد روائي على الجمع في كل مورد مورد .

وثالثاً : (العدالة) شأنها شأن سائر الصفات قابلة للشدة والضعف ، ولو كان الشارح تصرف فيها باخراجها عن قائمة الصفات الأخرى بتقييد ، او توسيع التزمنا في التعدي عن آثار صفتية بمقدار تصرف الشارع ، ولم يثبت تصرف الشارع في (العدالة) باعتبارها صفة إما موجودة اولا ؟ وليست ذات مراتب .

(والحاصل) فالقول بكون العدالة هو الإسلام مع عدم ظهور الفسق قوي فقاهياً وعرفياً ، إلا أن الاحتياط هو عدم ترتيب الآثار على ذلك قبل ظهور حسن الظاهر (وإن كان) الاحتياط في عدم الفتوى بعدم كون الاسلام وعدم ظهور الفسق عدالة قطعاً حتى انه إذا طلّق ـ مثلا ـ أمام

عادلين بهذا القول يفتى بعدم وقوع الطلاق ، او صلى خلفه يفتى ببطلان صلواته ووجوب قضائها لتقصيره في البحث عن حال امام الجماعة ، او كان من شهود الزنا فيجلد الشهود باعتباره غير عادل ، او نحو ذلك (في محله) جداً .

(تنبيهات : الأول) في بيان مقتضى الأصل عند الشك في الفسق او العدالة ؟ (أما الفسق) فالأصل عدمه ، لانه ليس مجرد ترك الواجبات او اتيان المحرمات ، بل هو ذلك مع تعنونه بكونه معصية ، والأصل عدم ذلك بالنسبة للآثار المرتبة على الفسق (واما) بالنسبة لما يكون موضوعه التظاهر بالمعصية كجواز الغيبة فكذلك ايضاً الأصل عدمه ، فلا يجوز غيبة من شك في كونه متجاهراً بالمعصية . هذان لا اشكال فيهما .

(وأما العدالة) فإن كانت بمعنى الملكة ، أو حسن الظاهر فالظاهر كون الأصل عدمها لكونها امراً وجودياً شك فيه ، نظير الشك في كون الشخص ذكياً أم لا ، رجلا ام امرأة ، عاقلا ام مجنوناً ، فمع الشك فيه لا يحكم له ، بمعنى عدم صحة ترتيب آثار العدالة على مجهول الحال . (مضافاً) الى قوله عليه السلام (أن تعرفوه بالستر والعفاف) وكونه (ساتراً لجميع عيوبه) ونحو ذلك من العناوين الوجودية التي وردت في لسان الأدلة .

وإن كانت العدالة بمعنى نفس اجتناب المعاصي وإلتزام الواجبات (فالظاهر) أيضاً كون الأصل عدمها ، للشك في تحقق موضوع الآثار الشرعية ، فلا تصح الصلوة خلف مجهول الحال ، ولا الطلاق أمامه ، ولا قبول شهادته واعطاء الحق لمن شهد له ونحو ذلك .

(وما في) حواشي الشهيدي على رسالة الشيخ الانصاري (قده) في العدالة من أن الأصل حينئذ العدالة ، اذ ان المراد بترك الكبائر هي الكبائر لا بما

هي بل بعنوان المعصية الموقوف تحققه على عدم العذر في ارتكابها ، فمرجع ترك الكبائر إلى عدم المعصية بها فيكون الشك في العدالة شكاً في صدور المعصية منه فلا يكون بعادل ، وعدم صدورها منه فهو عادل ، والأصل عدم الصدور (ففيه) اولاً : أن الظاهر من أصحاب هذا القول ليس ترك الأمور المذكورة في الشرع بعنوان الحرام كالزنا والربا والغيبة ونحوها فقط ، بل العدالة هو ترك المحرمات مع اتيان الواجبات ، ونصفها أمر وجودي يشك في وجوده ، فلا يكون أصل عدم اتيان المحرمات مثبتاً للعدالة انما المثبت لها عدم اتيان المحرمات مع اتيان الواجبات (وما ربما يقال) من أن ذاك ايضاً مرجعه الى ترك الواجبات المحرم ، والأصل عدم هذا الترك (فانه يقال) - مضافاً إلى أنه لماذا لا نقول بأن مرجع ترك المحرمات الى اتيان الواجب بترك الحرام ينقلب أمراً وجودياً يشك في وجوده - أن الأصل مثبت ، إذ كون الأصل عدم فعله الحرام بترك الواجبات لا يثبت انه آت بالواجبات جميعاً (وثانياً) ان الروايات التي استدل بها لهذا القول كلها ظاهرة في كون العدالة امراً وجودياً يحتاج اثباتها إلى احراز كقوله عليه السلام (من عامل الناس فلم يظلمهم ، وحدثهم فلم يكذبهم ، ووعدهم فلم يخلفهم فهو ممن كملت مروئته ، وظهرت عدالته) وقوله عليه السلام في صحيح ابن ابي يعفور الآخر (تقبل شهادة المرأة) النسوة اذا كن مستورات من أهل البيوتات معروفات بالستر والعفاف مطيعات للازواج تاركات للبذاء والتبرج الى الرجال في أنديتهم) ومثلهما غيرهما .

وأما بناء على القول بكون العدالة هو الإسلام وعدم ظهور الفسق فقد نقل ذهاب جمع من الأصحاب إلى أن الأصل في المسلم العدالة، بل المحكي عن الخلاف ادعاء الاجماع والأخبار عليه ، وهو مقتضى القاعدة التي أسلفناها في جمع أخبار العدالة جمعاً دلالياً ، غير أن ذهاب المشهور إلى غيره اوجب الاحتياط في الآثار المترتبة عليها .

وقد استدل لكون الأصل في المسلم العدالة بأدلة اخرى غير خالية عن النقـــاش .

(منها) ما عن المسالك ، من أن الظـاهر من حال المسلم العدالـة اذ الظاهر من حاله انه لا يترك الواجبات ولا يفعل المحرمات ، ولذا لو نسبه أحد إلى خلاف ذلك يفسق ويعزر .

(وفيه) – مضافاً إلى أن الوجدان دل على خلاف ذلك فانا نرى معظم المسلمين خصوصاً في مثل زماننا هذا غير ملتزمين بكثير من شرائع الإسلام – انه لا دليل على حجية هذا الظهور ، مع أن تفسيق وتعزير من نسبه الى الحرام انما هو للدليل الخاص عليه ، لا لأن ظاهر حالة الالتزام بالطـاعة ، فهو من آثار الإسلام والإيمان لا من آثار العدالة ، فالمسلم والمؤمن يحرم غيبته ، ويحرم نسبته إلى الحرام .

(ومنها) اصالة الصحة ، بتقريب أن قوله عليه السلام (احمل امر أخيك على أحسنه) (واحمل فعل أخيك على سبعين محمل) ونحوهما يدل على اعتبار ما يصدر منه حسناً ، ولازم ذلك فعل الواجبات وترك المحرمات ، فكما اذا أردت الصلاة خلفه بعد احراز عدالته وشككت في كونه متوضياً ، او كون لباسه غير غصب ، او كونه غير مستصحب للنجاسة عالماً عامداً او نحو ذلك ينفي أصل الصحة ذلك كله ، كذلك اذا شككت في كونه فاعلاً للحرام او تاركاً للواجب نفي ذلك بأصل الصحة .

(وفيه) على القول بكون العدالة الملكة ، او حسن الظاهر فهما امران وجوديان لا يثبتان بأصل الصحة ، بل الاستصحاب فيهما حاكم على أصل الصحة ، وإن كان أصل الصحة حاكماً في الغالب على الاستصحاب – نظير حكومة استصحاب النجاسة في أناء مسلم غاب ، ثم رأيناه يستعمله في الطهارة مع عدم سبق علمه بنجاسته ، ومثله غيره ايضاً (مضافاً) إلى أن جمعاً من الفقهاء اشترطوا في اجراء أصل الصحة كونه في فعل ، والعدالة ليست فعلاً .

وأما على القول بكون العدالة الاسلام مع عدم ظهور الفسق فأصل الصحة نعم المؤيد له ، بل إن أدلة هذا القول مثـــل صحيح علقمة وغيره تصلح مدركاً لأصل الصحة ، فالاستدلال لها بأصل الصحة غير بعيـد عن كيفية الاستدلال . غير أن المهم في الباب مصير المشهور الى غيره ، وخشية التفرد بالقول ووحشته ، والاحتيـــاط إن لم يكن في مثله لازماً فلا شك في حسنه جداً .

(ومنها) ان الإسلام ملكة رادعة لصاحبه عن المعصية والأصـــل عدم الفسق .

(وفيه) أن التقوى ملكة رادعة ، لا الإسلام ، لما نشاهده بالوجدان من عصيان كثير من المسلمين ، والاسلام لا يدل على التقوى .

(ومنها) الروايات الدالة على حسن الظن بالمسلم فان من حسن الظن به الظن اعتباره عدلاً .

(وفيه) ـ مضافاً الى ما روى من إن حسن الظن انما هو في زمان يغلب على الناس الصلاح لا في مثل زماننا الذي يغلب على الناس الفساد ففي نهج البلاغة قال أمير المؤمنين عليه السلام : (اذا استولى الصلاح على الزمان وأهله ثم أساء رجل الظن برجل لم تظهر منه خزية فقد ظلم ، واذا استولى الفساد على الزمان وأهله فأحسن رجل الظن برجل غرر) .

وعن أبي الحسن الثالث عليه السلام : (إذا كان زمان العدل فيه أغلب من الجور فحرام أن تظن بأحد سوءاً حتى يعلم ذلك منه ، واذا كان زمان الجور فيه أغلب من العدل فليس لأحد أن يظن بأحد خيراً حتى يبدو ذلك منه) ـ أن معنى حسن الظن عدم اتهامه لا العمل بمقتضاه ، كما يدل على ذلك خبر اسماعيل بن الإمام الصادق عليه السلام ودفعه المال للتجارة الى الرجل الذي كان يقال عنه انه يشرب الخمر ، وتفسير قوله تعالى (ويؤمن للمؤمنين) من أن

الايمان للمؤمنين هو عبارة أخرى عن حسن الظن بهم بعـــدم تهمتهم وعدم ترتيب الاثر لكلام أحدهم ضد آخر منهم .

(ومنها) قيام سيرة السلف الى زمان رسول الله ﷺ على ترتيب آثار العدالة على المسلم اذا لم يعرف بفسق ، ولذا كانوا يأخذون بأخبار العبيد والنساء اذا عرفوهم بالاسلام ولم يعرفوا منهم الفسق وقـد كان ذلك بمسمع ومشهد من المعصومين عليهم السلام .

(وفيه) عدم ثبوت ذلك ، بل ثبوت خلافه لما عن النبي وأمير المؤمنين صلوات الله عليهما والهما من تحقيقهما عن حال الشهود الذين لم يعرفوا عدالتهم وغير ذلك ، نعم قبول أخبارهم شيء لا ينكر ، ولا يفيد ما نحن فيه بعد كفاية الوثوق فيه من أية جهة كانت .

(ومنها) ما روى من أن رسول الله ﷺ قبل شهادة الاعرابي على رؤية الهلال ، وأمر بالنداء بالصوم مع انه لم يظهر من الأعرابي إلا الاسلام .
(وفيه) ـ مضافاً إلى انه قضية في واقعة لا تنخرم بها الأصول المعروفة بين المسلمين من لزوم شاهدين في الهلال ، وإلى أن الأمر غير ثابت بطريق معتبر شرعاً وإلى أن النبي ﷺ لعله كان يعلم رمضاناً ، وحكم المعصوم بعلمه جائز بلا اشكال ـ أن الاعرابي لعله كان عدلاً ، وكان يعرف ذاك رسول الله ﷺ . (والحاصل) انه بمثل ذلك لا يرفع اليد عن مثل العدالة التي ثبتت بالأدلة المتضافرة .

(فتحصل) من جميع ذلك أن الأصل في المسلم ليس العدالة حتى انه يصح اشهاد كل مسلم غير معلوم الحال للطلاق ، والصلاة خلفه ، وتقليده اذا كان فقيهاً ، ونحو ذلك كما عليه الحال من العامة الذين جعل الله تعالى الرشد في خلافهم .

(التنبيه الثاني) هل تشترط المروة في تحقق العدالة أم لا ؟

أعلم : ان (المروئة) ـ بضم الأولين وفتح الهمزة مصدر (مروءَ) على وزن عظم ـ معناها اللغوي ـ كما في القاموس وأقرب الموارد والمنجد وعن الصحاح وغيره ـ الانسانية ، وكمال الرجولية ، والآداب التي تحمل مراعاتها الانسان على الوقوف عند محاسن الأخلاق وجميل العادات ، وغير ذلك من العبارات المتشابهة الدالة على معنى واحد وقــد تبدل الهمزة واواً وتدغم فيقال (مروّة) (فما) في بعض شروح العروة من : ان المروءة هي الانسانية او ما يقاربها وتفسيرها بالرجولية او كما لها خطأ واشتباه (غير ظاهر) الفرق .

وأما المروة في علم الأخلاق : فهو ـ كما قيل ـ اعتدال القوى الثـلاث الشهوية ، والغضبية ، والقوة العاقلة ، فاذا اعتدلت ثلاثتها معاً كانت المروّة .

وأما شرعاً فهي المرادف للفتوة ، القريب من المعنى اللغوي ، بل قيل انه هو ، ففي (سفينة البحار) عن الصادق عليه السلام : (المروة والله أن يضع الرجل خوانه في فناء داره) (وعن) أمير المؤمنين عليه أفضـل الصلاة والسلام : إنه سئل ما المروة فقال عليه السلام : (لا تفعل شيئاً في السر تستحي منه في العلانية) و (عن) الامام الحسن عليه السلام في جواب من سأله عن المروة قال عليه السلام : (شح الرجل على دينه ، واصلاحه ما له ، وقيامه بالحقوق) ومثلها غيرها ، وقد عقد صاحب البحار (قدس سره) في الأخلاق باباً بعنوان (باب معنى الفتوة والمروة) .

فأما المروة في علم الأخلاق فلا إشكال كما لا خلاف في عدم اشتراطها في العدالة .

وأما المروة بالمعنى الشرعي واللغوي فهي أخص من المروة المبحوث عنها في العدالة ، اذ (قيام الرجل بالحقوق) مطلقاً ـ كما ورد في الحديث ـ ليس شرطا قطعا في العدالة لانه لا اشكال في أن معظم الحقوق مستحبة ، ولا

دخل للمستحبات في العدالة بقول مطلق ، كما ان كل ما هو من الانسانية ، وكال الرجولية ليس له مدخلية في صدق العدالة ايضاً .

(إذن) فالمروة المبحوث عنها في العدالة ، المختلف في اشتراطها فيها ايجاباً ونفياً هي ما عن الشهيد (ره) (المروة تنزيه النفس عن الدنائة التي لا تليق بامثاله ، كالسخرية ، وكشف العورة التي يتأكد استحباب سترها في الصلوة الخ) .

ومثل له الأخ الأكبر في (الفقه) بركوب الفقيه الحمار مقلوباً ، او مصارعته في السوق مع سوقي لإظهار شجاعته الخ .

وبعبارة اخرى : فهل كل ما يشين الانسان ويوجب تنفر الناس منه – مما ليس بنفسه حراماً – ينافي العدالة أم لا ؟

فيه خلاف والمحكى عن المتقدمين عدمها ، كما عليه معظم المراجع المعاصرين ، وما يحضرني من حواشي العروة لم أجد فيها اشتراط المروة في العدالة ، كما ليس ذلك في العروة نفسها ، وهو المحكى ايضاً عن المفيد والعدة والرياض والاردبيلي والمدارك والشرائع والإرشاد . وعن المحقق الشيخ محمد حسين الاصفهاني : انه لم يجد اعتبارها في كلام من تقدم على العلامة (ره) وانه مذكور في كتب العامة وتبعهم العلامة على ذلك وتبعه جماعة ممن تأخر عنه (وفيه) ما لا يخفى .

وعن المبسوط وابن ادريس والعلامة في كتبه في الأصول والفروع والشهيد والمحقق الكركي ، والوحيد البهبهاني والمعالم وغيرها اشتراط المروة في العدالة وحكي عن الرياض والبحار نسبته إلى المشهور ، وعن المدارك والذخيرة الى المتأخرين .

وحكي عن بعضهم التفصيل بين الشهادات فيشترط فيها المروة ، وبين غيرها مما يشترط بالعدالة فلا .

وعلى كل فالخلاف في المسئلة عظيم والمهم بيان أدلة الطرفين .

استدل لاشتراط المروة في تحقق معنى العدالة (شرعاً) بأمور :

(الأول) ان منافيات المروة منافيــــة لمعنى العدالة التي هي الاستواء والاستقامة ، فاذا كان الشخص لا يبالي بما هو منكر عرفاً كان خارجاً عن الاستواء والاستقامة .

(وفيه) ما مر سابقاً من أن العدالة الشرعية أعم من العدالة اللغـوية والاخلاقية ، والذي يضر بالعدالة شرعاً هو فعل ما ينافي الاستقامة على جادة الشرع ، لا حتى على جادة العرف ، ودلالة ما ينافي المروة على رذيلة نفسانية ، او قصر نظر ، او قلة همة او نحوها من المعاني الاخلاقية ليس معناه سلب العدالة عنه .

(الثاني) موارد عدة من صحيحة ابن ابي يعفور (منها) قوله عليه السلام (أن تعرفوه بالستر والعفاف) بتقريب أن المراد منه ستر العيوب مطلقاً الشرعية والعرفية لإلقـاء الكلام إلى العرف والمتبادر منه الأعم ، والعفاف كذلك (ومنها) قوله عليه السلام (وكف البطن والفرج واليد واللسان) بتقريب أن منافيات المروة كلها من شهوات الجوارح فهي تنافي اطلاق (كف البطن الخ) على من ينساق وراء شهواته ولو غير المحرمة منها (ومنهـا) قوله عليه السلام (والدلالة على ذلك كله ان يكون ساتراً لجميع عيوبه) بتقريب أن (جميع عيوبه) جمع مضاف يفيد العموم الشامل للعيوب الشرعيـــة وهي المعاصي والعيوب العرفية وهي منافيات المروة (ومنها) عطف (ويعرف باجتناب الكبائر) على (الستر والعفاف وكف البطن الخ) وظاهر العطف الغيرية ، فأما يراد من (الستر ، والعفاف ، وكف البطن الخ) هذه المعاني العرفية فقط ، او الأعم من الشرعية والعرفية تحقيقاً لمعنى المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه ، وعلى كلا التقديرين تدل الصحيحة على اشتراط المروة في معنى (العدالة) .

(وفيه) اولاً : قد سبق أن مقتضى الجمع بين روايات باب العدالة هو القول بانها صفة ذات مراتب ، ولا يلزم من فقد المرتبة العالية فقد المرتبة الدانية ، وصحيحة ابن ابي يعفور تدل على مرتبة عالية من العدالة ، لا على اصل العدالة وما يدل على أصلها هو صحيحة علقمة ، وغيرها مما مر مفصلاً البحث والنقاش عنها .

وثانياً : ظاهر هذه الفقرات كون المراد منها العيوب الشرعية فقط ، لأن الامام بما هو حجة الله يجب أن يحمل كلامه على المقاييس الشرعية ، فلو ورد في حديث (من اذنب فعليه الاستغفار) لا نقول بأن (اذنب) أعم من الذنب الشرعي والعرفي بل نقول المراد به الذنب الشرعي ولو ورد في حديث آخر (من اغتاب اخاه لم يجمع الله بينهما في الجنة) يراد به الغيبة المحرمة شرعاً ، لا الغيبة المحرمة ولو عرفاً حتى اذا أجازها الشرع ، وهكذا كلما ورد في حديث كلمة تبادر منها المعنى الشرعي إلا أن يكون عرف اقوى يوجب الانصراف . وما نحن فيه هكذا فالستر ، والعفاف ، والكف المراد بها الستر فيما يأمر الشرع بستره ، والعفة عما نهى الشرع عنه ، والكف عما امر الشارع بالكف عنه. وبهذا التقريب يحمل ايضاً الجمع المضاف (لجميع عيوبه) فيقال بأن المراد به جميع العيوب التي فى الشرع هي عيوب . وبهذا البيان ينحل ايضاً الفقرة الأخيرة وهي عطف (ويعرف باجتناب الكبائر) على الستر والعفاف ونحوهما ، فاذا كان المراد بالستر والعفاف الستر والعفاف الشرعيين كان (ويعرف) معرفاً ودالاً للستر الشرعي والعفاف الشرعي ، لا مغايراً له . وحديث ظهور العطف في المغايرة غير ثابت مطلقاً اولاً ، وغير موجب للظهور دائما ثانيا ، والمتبع في باب الحجج الظواهر العرفية وهي في المقام منفية .

وثالثاً : على فرض تسليم دلالة هذه الفقرات على اشتراط المروة، لكن مقتضى الجمع بين هذه الصحيحة وبين صحيحة علقمة هو حملها على ارادة

الستر والعفاف والكف الشرعية ، لأن في صحيحة علقمة قال الصادق عليه الصلوة والسلام : (فمن لم تره بعينك يرتكب ذنبا ، ولم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من أهل العدالة والستر الخ) فاطلق الستر على من لم يرتكب الذنب ، وظهور الذنب في المعصية الشرعية لا ينكر . ومثل صحيح علقمة عدد آخر من روايات الباب .

فليست صحيحة ابن أبي يعفور يراد بها الستر الأعم من العرفي الشامل للمـروة .

(الثالث) أن الفاعل لمنافيات المروة لا يطلق عليه (حسن الظـاهر) و (حسن الظاهر) اما هو العدالة ، او طريق اليها ، وعلى كلا التقديرين فلا يستكشف العدالة عمن يتعاطى منافيات المروة .

(وفيه) اولاً : مقتضى الأدلة الدالة على (حسن الظاهر) – عدالة او طريقا اليها – كونه بنفسه دليلاً سواء افاد الظن ام لا ، بل حتى اذا قام الظن الشخصي على الخلاف ، وبناءً عليه فلا وجه لاعتبار المروة في صدق (حسن الظاهر) فحسن الظاهر موجود سواء كان صاحبه مع المروة ام لا ؟

وثانياً : إن عدم المبالاة بالأمور العرفيـة لا يكشف عن عدم المبالات بالدين ، بل كم نرى من المقدسين الملتزمين باوامر الشريعـــة لا يتقيدون بمعظم الوفيات .

(الرابع) الاجماع الذي نقله الجواهر عن (الماحوزية) والشهرة التي هي ظاهر المفاتيح على اشتراط المروة في العدالة .

(وفيه) أما الشهرة فلا حجية لها ، وأما الإجماع المنقول فهو في المقام مخدوش (صغرى) بالخلاف العظيم (وكبرى) باحتمال الاستناد ، إن لم نقل تيقن الاستناد .

الخامس) أصالة عدم تحقق العدالة بدون المروة ، ولها عدة تقريرات

(منها) استصحاب عدم تحقق العدالة قبل وجود المروة «ومنها» الاستصحاب الحكمي كعدم جواز الصلاة خلفه ، وعدم جواز تقليده ، وعدم جواز قبول شهادته ، ونحوها « ومنها » استصحاب العدم الأزلي بأن العدالة حادث لم يكن موجوداً من الأزل ، فاذا شككنا في انه وجد – مع عدم المروة – ام لا نستصحب عدمها . « ومنها » الاستصحاب التعليقي ، بتقريب : ان هذا الرجل لو لم يكن مجتنبا عن المعاصي لم يجز الصلاة خلفه ، فالآن الذي هو مجتنب عن المعاصي ولكن ليست عنده المروة هل تجوز الصلاة خلفه « الجواب » لا .

(وفيه) اولاً : بعد قيام الدليل على عدم اشتراط المروة يكون الاستدلال بالاستصحاب كالحجر في جنب الانسان « وثانياً » انها معارضة باصالة عدم الاشتراط ، وقد قيل في الاصول إن أصل البرائة حاكم على اصل الاشتغال « فليتأمل » .

وثانياً : بأن الاستصحاب المذكور مخدوش بتقريراته الأربعة .

أما التقرير الأول : فإن أريد عدم تحقق العدالة مفهوما قبل تحقق المروة فلا يفيد ، إذ المفهوم ما لم يكن له خارجية لا يكون مسرحا للأحكام التكليفية ، وإن اريد عدم تحقق العدالة في هذا الشخص المعني فلا يطرد ، اذ من المحتمل أن لا يكون له حالة غير عادلة بعد البلوغ حتى يستصحب .

وأما التقرير الثاني : وهو الاستصحاب الحكمي فإن كانت له حالة فسق سابقة بعد البلوغ تم الاستصحاب ، وإلا فليس هو سوى الاستصحاب التعليقي .

وأما التقرير الثالث : فبأن العدم الأزلي لا يثبت العدم النعتي كما هو معروف .

وأما التقرير الرابع : فبأن الاستصحاب التعليقي غير ثابت الجريان إلا على بعض الوجوه وليس ما نحن فيه منها (فليتأمل) .

(السادس) العدالة مشروطة بملازمة التقوى ، والتقوى ملازمة للمروة، فالعدالة مشروطة بالمروة .

(وفيه) أن المقدمة الثانية أول الكلام ، إذ التقوى مرادفة للطاعة تقريباً ، وقد ورد في الحديث الشريف (ان اتقى الناس من اجتنب المحرمات) فاذا اجتنب الشخص كل المحرمات — التي ليست المروة منها — ولم تكن له مروة كل متـّقياً بل اتقى الناس .

(السابع) أن من لا مروة له لا ثقة به فلا يجوز الاستفتاء منه لاحتمال زيادته وتنقيصه في أحكام الله ، وكذلك في الشهادة ، ونحوهما .

(وفيه) اولاً : الكلام في مطلق العدالة الأعم من التقليد والشهادة وصلوة الجماعة ونحوها ، وما ذكر يصلح دليلاً للأولين فقط ونحوهما دون مثل الصلاة خلفه ونحوها .

وثانياً : أن العادل اذا كان مجتنباً عن المحرمات كفى ذلك وثاقة به لأن الزيادة والنقيصة مأمومنتان معه .

وثالثاً : اذا دل الدليل على كون العادل غير مشترط فيه المروة وجب اتباعه وإن اوجب عدم الوثاقة ، لأن المصالح الالهية العظمى لا نعلم مناطاتها التحقيقية حتى نحكم بتلك المناطات . ألا ترى أن الشارع جعل أشياء كثيرة محرمة ، ولكن مع ذلك جعل (كل شيء لك طاهر) و (كل شيء لك حلال) و (يد المسلم حجة) و (سوق المسلمين حجة) و (أرض الاسلام حجة) ونحوها مما يرتكب بسببها الألوف والالوف من المحرمات والنجاسات الواقعية ، لا رفعاً لليد عن تحريم ونجاسة تلك المحرمات والنجاسات وانما لمصلحة التسهيل على العباد ونحوها ، فلعل الشارع وسّع في العدالة لهذا

ولذاك . فبمجرد كون العادل الذي لا مروة له لا يوثق به - على فرضه - لا يوجب الحكم بعدم العدالة بعد توفر الأدلة عليها .

(الثامن) ما روى عن الامام الكاظم عليه السلام في حديث هشام « لا دين لمن لا مروة له ، ولا مروة لمن لا عقل له » وواضح انه يجب كون العادل ذا دين وزيادة .

(وفيه) - بعد الغض عن ضعف السند ، وان هذه الرواية نظير العشرات والمآت من أمثالها مما ورد في المستحبات والمكروهات مثل « من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يدع عانته اكثر من شهر ، او أكثر من أربعين يوماً » ونحوه مما يراد بهـا الحث والتحريض على فعل المستحب وعلى الانتهاء من المكروه ، حتى قال جمع من محققي الفقهاء بأن أمثال هذه التعبيرات قرائن عدم الوجوب والحرمة إذ الوجوب والحرمـة يكفي فيهما الأمر والنهي وحدهما ولا يحتاجـان الى مزيد التحريض « فتأمل » - أن المراد ليس عدم التدين قطعاً ، كيف « وأتقى الناس من اجتنب المحرمات » والعادل الذي يجتنب المحرمات اتقى الناس فكيف « لا دين له » فلا بد من حملهـا على ارادة نفي الدين الكامل - جمعاً بينها وبين غيرها - وانمـا يكون العادل الذي لا مروة له غير كامل الدين لأن من الدين المستحبات والمكروهـات ، وكما له الاطاعة فيهما ايضاً .

ونظير ذلك قوله عليه السلام (لا ايمان لمن لا حياء له) أي الايمان الكامل . إذ من لا مروة له لا حياء له. وهكذا « من ألقى جلباب الحياء فلا غيبة له » بتقريب أن من لا مروة له يصدق عليه انه القى جلباب الحيـاء عرفاً ، منضماً إلى أن الغيبة لا تجوز لعادل ، وهما ينتجان ان الذي لا مروة له ليس بعادل .

« والجواب » أن المقدمة الثانية « لا تجوز غيبة العـادل » مطلقاً غير

مسلمة ، اذ العادل اذا فعل شيئاً قبيحاً عرفاً على ملأ من الناس ، كما لو ركب الحمار العاري مقلوباً في مجامع المسلمين جازت غيبته بهذا العمل ، بأن يقال العادل الفلاني ركب الحمار العاري مقلوباً ، لأن كل مجاهر بأي عمل تجوز غيبته في ذلك العمـــل « وهكذا » غير ذلك من الأحاديث الواردة بهذه المضامـــين .

« التاسع » اقتران « المروة » و « العدالة » في بعض أخبار الباب يدل على أنهما يوجدان معاً ، ويعدمان معا ، ولا يمكن التفكيك بينهما بأن تكون العدالة ولا تكون المروة . مثل الحديثين الذين ذكرناهما عند سرد الأحاديث برقم « ١١ – ١٢ » قوله صلى الله عليه وآله : « من عامل الناس فلم يظلمهم ، وحدثهم فلم يكذبهم ، ووعدهم فلم يخلفهم فهو ممن كملت مروئته ، وظهرت عدالته ، ووجبت اخوته ، وحرمت غيبته » وقول الصادق عليه السلام : « ثلاث من كنّ فيه اوجبت له اربعا على الناس : من اذا حدثهم لم يكذبهم ، واذا وعدهم لم يخلفهم ، واذا خالطهم لم يظلمهم ، وجب أن يظهروا في الناس عدالته ، وتظهر فيهم مروئته ، وأن تحرم عليهم غيبته ، وأن تجب عليهم اخوته » وغيرهما مما هو نظيرهما .

« وفيه » أن ترتيب امور على امور لا يدل عرفا إلا على وجود مجموع الأمور المرتبة ، على مجموع الأمور المرتب عليها ، ولا يدل على ترتب كل واحد من المرتبة على كل واحد من المرتب عليها .

فاذا قيل من درس الفقه ، والقانون ، والهندسة ، والطب ، كان فقيها ، ومحامياً ، ومهندساً ، ودكتوراً ، كان معنى ذلك : أن الدارس للعـــلوم الأربعة جميعا يتصف بالصفات الأربعة جميعاً ، ولا يدل على التلازم بـــين « الفقه » و « الهندسة » فاذا لم يكن مهندساً لم يكن ايضاً فقيهاً .

والروايتان وأشباههما من هذا القبيل ، فإن من فعل الأفعال الثلاثة ،

ظهرت فيه أربع صفات ، ولا ينافي كون كمال المروئة مترتباً على (وعدم فلم يخلفهم) مثلا ، لأن خلف الوعد ليس بحرام على المشهور (مضافاً) إلى أن كمال المروئة في الرواية الاولى غير أصل المروئـة ، ومن التزم باشتراط المروئة في العدالة قال باشتراط أصلها لا كمالها (العاشر) مـــا عن بعض الاخباريين من أن قاعدة الاحتياط قاض بذلك « وفيه » انـه قد حقق في الأصول جريان البرائة في الأجزاء والشروط المشكوك فيهـــا وتقدمها على الاحتياط .

هذه عمدة ما استدل به القائلون باشتراط المروة في تحقق العدالة ومـــا قيل من غير ذلك يرجع الى ما ذكرناه ، او يعرف منها « والغريب » مـــا في تقريرات بعض مراجع العصر من أن ما استدل به للمنافاة فقط أمران « مع » أن معظم هذه الأدلة العشرة ذكرها الفقهاء في كتبهم المتداولة المعروفة .

وأما أدلة النافين لاعتبار المروة في العدالة فهي أيضاً أمور « عمدتهـــا » خلو الأخبار المبنية لمعنى العدالة وأجزائها وشرائطها وموانعها – على كثرتها، واختلاف لهجاتهـــا وفي مختلف أبواب اشتراط العدالة – خلو جميعها عن التصريح بالمروة ، او التلويح بها بخصوصها بحيث يلتفت اليها العامة الذين خوطبوا بهذه الأحاديث الشريفة ، ومثله لو كان لبـــان « مع » أن كلمة « المروة » واردة في كثير من الأحاديث في مقام التحريض عليها ، وبيان بعض ما ينافي المروة ، وغير ذلك ، ولو كانت شرطاً في العـدالة لذكرت ولو في بعض الأخبار « وإنا » وإن لم ندّع الاستقصاء التـــام لجميع أخبار العدالة من جميع ابواب الفقه إلا أن الذي تتبعناه من الأبواب ووقفنا عليه من الأخبار التي ربما تربو على المأة حديث لم نجد فيها ذكراً للمروة .

« وما قيل » من أن « المروة » وإن لم تذكر بلفظهـــا لكن ذكرت بلوازمها فإن اطلاقات « الستر » و « العفاف » و « كف البطن الخ » من لوازمها ، وهكذا غيرها من الأخبار .

« فيجاب عنه » اولاً : بأن ذلك لا يكفي في مثله مما يغفل عنه العرف العام الذي وردت الأخبار على لسانه وبأساليب تفاهمه .

وثانياً : بما ذكرناه في الجمع بين أخبار العدالة من أنها تدل على أن للعدالة مراتب ، ولا مانع من كون « المروة » شرطاً في مرتبة عالية من العدالة ، وانما الذي نمنعه اشتراطها في أصل العدالة والمرتبة الدانية منها .

وثالثاً : إن أخبار العدالة لو كانت قليلة كان لاحتمال اشتراط المروة مع عدم ذكرها صراحة مجال ، وأما مع كثرتها ، ومختلف أساليبها وخلوهـا جميعاً عن تصريح واحد يشكل حتى احتمال اشتراطهـا فكيف بالقطـع او الظن به .

ورابعاً : تلازم الألفاظ المذكورة من « الستر » و « العفاف » « و كف البطن ونحوه » للمروة ممنوع ، لما أسلفنا من أن ظاهرها الستر والعفـة والكف عن المعاصي .

« ثانيها » أن ارتكاب الصغيرة مع كونها معصية لا تنافي العدالة ، إلا مع الإصرار عليها فعدم منافاة المروة ـ وهي ليست بمعصية ـ للعدالة اولى .

« واجيب » بأن الدليل اذا دل على اعتبـار المروة في العدالة ، ولم يدل على اعتبار عدم الصغيرة ، او دل على عدم منـافاة الصغيرة ، لم تتم الأولوية ، لأن الفارق النص ، (مضافاً) إلى انه قياس « مع » أن جمعاً من الأساطين قالوا بمنافاة الصغيرة للعدالة أيضاً كما نسب ذلك الى المفيـد وابن أدريس والحلبي وغيرهم « قدهم » فليس الحكم في المقيس عليه مسلماً .

« وفيه » انه اذا ثبت عدم منافاة فعل الصغيرة للعدالة مع كونها معصية شرعية ، فدلالة ذلك على عدم منافاة المروة لها عرفاً غير بعيدة ، وليس في المقام أدلة خاصـــة تقول بمنافاة المروة للعدالة ، حتى تعتبر تلك

الادلة هي الفارق ، وإنما الذي استفيد منه المروة هي نفس أخبار (الستر) و (العفاف) و (كف البطن) ونحوها .

(ثالثها) ان من يرتكب ما ينافي المروة بدون ان يرتكب معصية اطلاقاً إذا لم يكن عادلاً وجب كونه فاسقاً ، مع انه لا يسمى فاسقاً .

(وأجيب) بأنه إن كان المراد بالفاسق مطلق غير العادل فلا مانع من تسمية مثله فاسقاً على الفرض وإن كان المراد به مرتكب الكبيرة ، أو المصر على الصغيرة ، بل ـ كما قيل وليس بالبعيد ـ من كان عمله المعصية كرات وتكراراً ، فالآتي بخلاف المروة لا يسمى فاسقاً ، ولا مانع معه من القول بالواسطة .

(رابعها) أن معظم روايات (المروة) فسرتها بأمور مستحبة ، أو بالاعم من المستحبة ، مع قيام الإجماع على عدم اشتراط العدالة بفعل المستحبات ، مثل حديث أبي عبدالله عليه السلام : «المروة مروتان مروة الحضر ، ومروة السفر (فأما) مروة الحضر فتلاوة القرآن ، وحضور المساجد ، وصحبة أهل الخير ، والنظر في الفقه (وأما) مروة السفر فبذل الزاد في غير ما يسخط الله ، وقلة الخلاف على من صحبك ، وترك الرواية عليهم إذا فارقتهم » . وخبر أمير المؤمنين عليه السلام : « لا تتم مروة الرجل حتى يتفقه في دينه ، ويقتصد في معيشته ، ويصبر على النائبة إذا نزلت به ، ويستعذب مرارة اخوانه » وسئل عليه السلام ما المروة ؟ فقال عليه السلام : « لا تفعل شيئاً في السر تستحي منه في العلانية » وعن الباقر عليه السلام : « المروة أن لا تطمع فتذل ، ولا تسئل فتقل ، ولا تبخل فتشتم ، ولا تجهل فتخصم » ومثلها غيرها .

(وقد يجاب) عنها أولاً بوجود مثل ذلك من الجمع بين المستحبات والواجبات في أخبار العدالة ، وغيرها من الواجبات .

وثانياً : بأن الاجماع على عدم اشتراط العدالة بفعل المستحبات ـ بعد تسليمه ـ دليل لبّي والمتيقن منه المستحبات غير المنافي تركها للمروة، لوجود الخلاف في هذا القسم من المستحبات التي تسمى بـ (المروة) .

وثالثاً : إن تمّ دليل اشتراط المروة فمثل هذه القرينة لا تقاومه، وإلا فلا يحتاج اليها .

(وفيها) أن الانصاف أن ملاحظة مجموع روايات المروة تعطى كونها من أخبار الأخلاقيات التي قد فسّرت بالفضل ، أو التفضل ، كما عن أمير المؤمنين عليه السلام انه خرج على اصحابه وهم يتذاكرون (المروة) فقال أين انتم من كتاب الله ؟ قالوا يا أمير المؤمنين في أي موضع؟ فقال في قوله عز وجل (إن الله يأمر بالعدل والاحسان) فالعدل الانصاف ، والاحسان التفضل . (وفرق) بين (المروة) التي كل أخبارها أخلاقيات وبين مثل (العدالة) التي إن كان فيها أخبار أخلاقية فليس كلها ولا جلّها ، بل بعضها ، وذلك ما يؤيد قولنا في (العدالة) بأنها ذات مراتب مختلفة بعضها واجبة، وبعضها مستحبة ، ومراتب المستحبة منها ايضاً متفاوتة في مقدار الفضل .

(خامسها) ما استدل به بعض بما روى من فعل رسول الله صلى الله عليه وآله أو أمير المؤمنين عليه السلام ، أفعالاً أسماها انها من منافيات المروة مثل ركوب الحمار العاري ، والأكل ماشياً الى الصلاة ، ورقع الجبة حتى استحى من راقعها ، وحلب الشاة بيده ، وغسل الثياب ، او كنس البيت ونحوها .

(وفيه) اولاً : لا نسلّم كون شيء من هذه منافياً للمروة ، خصوصاً إذا صدر في مقام الضرورة، وبالاخص اذا اتفق ذلك في العمر مرة واحدة كما في بعضها .

وثانياً : لا شك كما لا خلاف في أن منافي المروة ليس أمراً منضبطاً معيناً محدوداً ، فهو يختلف بحسب الازمنة ، والامكنة ، والاشخاص ، والملابسات

ضرب عمل يكون منافياً للمروة من شخص غير مناف لها من شخص آخر ، أو في زمان دون زمان آخر ، أو مع ملابسات خاصة دون غيرها .

وثالثاً: إن بعض هذه الامور فضائل مطلقاً في جميع الازمان، والامكنة، وبالنسبة لجميع الافراد ، فكنس الشخص بيته ، أو غسل ثيابه ، أو حلب الشاة بيده لرفع الكلفة بذلك عن زوجته وأهله فضيلة لا شك فيها ، وقد وردت أحاديث مستفيضة في الحث على المعاونة مع العيال في أعمال البيت .

ورابعاً : لا شك أن المعصومين (عليهم جميعاً أفضل الصلاة والسلام) كانوا في أعلى مراتب جميع الفضائل ومنها المروة ، وكل ما صدر منهم – بحكم عصمتهم – لا يكون إلا ذا مصلحة مهمة شرعية ، كما ثبت ذلك في مباحث أصول الدين .

وعلى كل فايراد مثل ذلك دليلاً على عدم ضرر منافيات المروة بالعدالة المستلزم للقول بفعل المعصومين عليهم السلام ما ينافيها (والعياذ بالله) في غير محله خصوصاً من مثل بعض الاعاظم الذي يضرب بفقهه وعلمه المثل .

(سادسها) ما روي من قبول شهادة اصحاب الصنائع التي تنافي المروة كالمكاري ، والجمال ، والحمّال ، والحجام ، والملاح ونحوهم ، فانه لو كانت المروة شرطاً لزم عدم قبول شهادة هؤلاء .

(وفيه) – مضافاً إلى أن منافيات المروة لها درجات ولا شك كما لا اشكال في أن الدرجات الضعيفة من منافيات المروة ليست مخلة بالعدالة قطعاً ، فالأكل في السوق ، أو ماشياً ان كان ينافي المروة ، فأكل قطعة صغيرة جداً من الخبز في السوق أو ماشياً من المراتب الضعيفة له التي لا تنافي العدالة ، ولتكن هذه الحرف من قبيل ذلك ، فإنها وإن كانت أعمالاً مستهجنة منحطة عند الناس لكنها ليست بحيث يستكشف منها عدم الإشكال

في مطلق منافيات المروة ـ أن منافيات المروة تختلف باختلاف الازمان ، والبلاد ، والاشخاص ، فرب فعل يكون منافياً للمروة لو صدر عن مرجع التقليد غير مناف لها لو صدر عن كاسب عادل ، ورب فعل يكون منافياً للمروة في بلد غير مناف لها في بلد آخر ، ورب فعل يكون منافياً للمروة في زمان غير مناف لها في زمان آخر . وأعمال المكاري والجمال والملاح ونحوهم وان كانت بأنفسها منافية للمروة لكنها ليست كذلك للذين أصبح عملهم هذه الاعمال (مع) انه قد يقال بعدم كون مثلها منافية للمروة إطلاقاً ، فالعمل المنحط المستهجن غير المنافي للمروة وبينهما عموم من وجه وليس ذلك بالبعيد (وما قيل) من أن بينهما عموماً مطلقاً لانكار عمل غير مستهجن وهو مناف للمروة (ففيه) أن ذلك يكون كالتصدي لإضحاك الناس في المجالس والأندية العامة مما يخفف صاحبه مناف للمروة ولكنه عند الناس غير مستهجن ، بل مثله محبوب خصوصاً في مثل هذه الأزمنة التي اصبحت المنكرات والمحرمات القطعية غير مستهجنة .

وفي المسئلة تفصيلات أخرى .

(منها) ما في رسالة الشيخ الانصاري (قده) عن بعض المتأخرين : من أن منافي المروة لو كُشف فعله عن قلة المبالاة في الدين بحيث لا يوثق معه بالتحرز عن الكبائر والإصرار على الصغائر كان معتبراً وإلا فلا .

وأورد عليه الشيخ (قده) : بأن هذا التفصيل غير بعيد لكنه في الحقيقة ليس تفصيلاً في مسئلة اعتبار المروة في نفس العدالة بل هو قول بنفيه مطلقاً ، إلا أنه يوجب الوهن في حسن الظاهر الذي هو طريق اليها .

كما يرد عليه أيضاً : على ما حققناه في الجمع بين روايات العدالة من أنه يكفي فيها حسن الظاهر تعبداً ، وإن لم يكشف عن حسن الواقع ، وبعبارة أخرى كون العدالة هو حسن الظاهر ، لا أن حسن الظاهر طريق الى العدالة التي هي حسن الواقع ، فلو كشف فعل ما ينافي المروة عن قلة المبالاة الواقعية

بالدين بما لا ينافي حسن الظاهر وصدق فيه (انه يعرف منه خير) ونحوه لم يضر بالعدالة .

(ومنها) التفصيل الذي ذكره بعض مراجع العصر في تقريراته : من أن ما ينافي المروة قد يكون حراماً لكونه هتكاً للمؤمن ومثّل له بما اذا خرج أحد المراجع العظام إلى الأسواق بلا عباءة أو جلس في الطرقات ، أو دخل المقاهي وبالأخص اذا اقترنه بعض الامور غير المناسبة فانه لا شبهة في انه هتك في حقه وموجب لسقوطه عن الانظار . (فمثله) ينافي العدالة ، لا لأنه مناف للمروة فقط بل لأنه موجب لهتك المؤمن الحرام .

(وفيه) أنه نفسه اعترف بأن ذاك من أجل كونه حراماً ، ولا نضائق في أن الحرام ـ ولو لعنوان ثانوي ـ يخدش بالعدالة (وإن) كان تأمل بعض مع ذلك في منافاة مثل هذا الحرام للعدالة من جهة عدم منافاة مثله للعناوين المأخوذة في تفسير العدالة في الأخبار مثل صحيح علقمة ، ونحوه مما لم يشترط في العدالة عدم المعصية مطلقاً ، ثم أكـّد ذلك بعدم صدق الفسق على مثل هذا الصنيع (فتأمل) .

(ومنها) ما اختاره الأخ الأكبر من ان منافيات المروة قد تنافي الستر والعفة الواردين في روايات العدالة كما لو ركب الفقيه الحمار مقلوباً ، أو صارع في السوق مع سوقي لإظهار شجاعته ، أو هرول بين الناس كما يفعله المجانين بلا داعي معتد به مما لم يكن يصدق عليه انه ساتر أو عفيف . فمثله ينافي العدالة لا لأنه مناف للمروة بل لأنه ينافي ما أخذ في تفسير العدالة من (الستر) و (العفاف) وإلا فلا .

(وهذا) التفصيل وإن كان حسناً في نفسه ، إلا أنه مضافـاً الى ما ذكره هو من أنه ليس تفصيلاً في المروة ، ينسجم مع بعض المراتب العالية من العدالة لا لأصل العدالة بناءاً على ما بنينا عليه من كون أصل العدالة أن

يصدق عليه (انه لم ير منه إلا خيراً) وصدق (حسن الظاهر) عليه ونحوه مما لا ينافيه تلك الأعمال إذا لم تدخله العناوين الثانوية في المحرمات .

(ومنها) ما في تقريرات بعض الأجلة المعاصرين من أن منافيات المروة (تارة) يستلزم الطعن في عرض الرجل كما اذا لبس رئيس الشيعة لبـاس أقبح الجند من غير داع الى ذلك وخرج الى السوق (وأخرى) يكون بحيث يترائى منه نقصان عقل فاعله (وثالثة) ما لا يوجب شيئاً من ذلك وإنما يكون مما يستهجن عادة من دون قبح شرعي او عقلي فيه كالأكل في السوق ونحوه .

قال : أما الأولان فلا كلام في منافاتهما للعـــدالة (أما الأول) فللأمر بحفظ العرض وأما الثاني فواضح (وأما الأخير) فالأظهر عدم اعتباره في العدالة .

(وفيه) ــ مضافاً الى مـا في غيره من أنــه لا نسلم ذلك اذا لم يبلغ الاولان مرتبة الحرام الشرعي بالعناوين الأخرى ، ومعه يخرجه عن موضوع البحث إذ صار منافياً للعدالة لانه أصبح حراماً لا لانه مناف للمروة والكلام في الثاني لا في الاول ــ أن في الأمر الايجابي بحفظ العرض مطلقـــاً ، وفي وضوح الثاني مطلقاً نظراً لا يخفى .

وهناك تفصيلات أخرى في المسئلة تشبه هذه .

وجملة القول : أن منافيات المروة من حيث هي منافيات المروة ــ دون أن ينطبق عليها عنوان ثانوي آخر كما هو مفروض البحث ــ لا تنافي العدالة مطلقاً ، لعدم ذكر له ولا عين ولا أثر في أخبار العدالة على كثرتها واختلاف لهجاتها وألسنتها ، مع أنه مما يغفل عـــامة الناس عنه ، ولو كان مثـــله شرطاً لبان .

والقول بأنها داخلة في صدق (الستر) و (العفاف) و (لم نرَ منه إلا خيراً) و (كونه خيراً) أو (اذا علم منه خير) ونحوه غـير واضح (مع

ان قوله عليه السلام في صحيح علقمة (فهو من أهل العدالة والستر) بعد قوله عليه السلام : (فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً ولم يشهد عليه شاهدان) حاكم على روايات (الستر) و (العفاف) بأن القصد منها ذلك : أن لا يُرى على ذنب ، ولم يشهد عليه شاهدان بالذنب ، ونحو ذلك .

(وما) قيل من سقوط الرواية سنداً ، فــلا حكومة لها على روايات (الستر) و (العفاف) ، او انه يجب تقييدها بما لا ينافي روايات (الستر) ، أو غير ذلك (غير ظاهر الوجه) بعد كونه خرقاً للقواعد المسلمة في الاصول . إذ قد علمت سابقاً صحة الرواية سنداً او لا أقل من حسنها .

(تتمة) بناءاً على كون منافيات المروة مخلة بالعدالة فهل المخل بها مجرد فعلها ، او الاصرار عليها ، ظاهر الأصحاب الاول ، إلا أن المنقول عن الشيخ حسن نجل كاشف الغطاء (قدهما) هو الثاني ، ولم ينقل عنه وجهه (إلا) أنه يمكن توجيهه بأمرين (أحدهما) أن الصغيرة مع كونها معصية لا تنافي العدالة إلا بالاصرار ، فكيف تكون منافيات المروة مخلة بالعدالة حتى بلا إصرار (ثانيهما) أنه لا يصدق منــافي المروة إلا بالاصرار عليــه ، ومع صدوره مرة واحدة لا يصدق عليه أنه مناف المروة .

(وفي) الوجهين نظر (أما الاول) فلكونه استبعاداً غير مستند الى أدلة شرعية (وأما الثاني) فلعدم تسليمه إذ هناك منافيات للمروة يصدق عليها الموضوع بمجرد صدوره مرة واحدة ولو في العمر كأن يطأ الشخص الشريف جاريته في مجتمع مزدحم تحت غطاء تستر الجارية ومقدار العورة من الرجل فقط .

(والظاهر) كون التفصيل بين منافيــات المروة موضوعــاً بالصدق على بعضها بلا إصرار ، وبعدم الصدق على بعض آخر إلا مع الإصرار في محــله (وكونه) خلاف الاجماع المركب غير مسلم إن لم يكن مسلّم العدم ، لعدم

تعرّض معظم الفقهاء ممن يحضرني كتبهم أو أقوالهم للمسئلة. والأمر هيّن على من لم يشترط ذلك في العدالة .

(التنبيه الثالث) الشخص الذي يملك نفسية باعثة على ملازمة التقوى ولكنه جاهل ببعض المحرمات ، فيمكن صدورها عنه لا مع العلم بمخالفته للشرع ولكن للجهل بكونه حرامـاً نظير الاعراب الذين يجهلون ـ حتى اليوم ـ كثيراً من أحكام الاسلام ، فهل مثله عادل أم لا ؟

مقتضى القاعدة كونه عادلاً على القول بكونها الملكة فقط ، وكذلك على بقية الاقوال الاربعة إذا لم يصدر منه الحرام (وأمـا) إن صدر عنه الحرام أحياناً للجهل بحرمته فالظاهر عدم كونه عادلاً ، أما على القولين الذين كانا يشترطان عدم المعصية مطلقاً مع الملكة اولاً فظاهر ، وأما على القول بكون العدالة هي (حسن الظاهر) فإن صدور المعصية أحياناً ينافي حسن الظاهر عليه ، وأما على القول بالاسلام وعـــدم ظهور الفسق فقد يقال بعدالة مثله لعدم صدق (الفاسق) على مثل هذا الجاهل ، لأن الفسق ـ على الظاهر ـ ليس مطلق العمل بالمعصية ، وإنما هو المعصية عن فهم وإدراك وعناد ، كما ربما يستفاد ذلك من استعمال مادة (الفسق) في أكثر من خمسين مورداً من القرآن الحكيم ويساعده تفسيره اللغوي أيضاً (بالعصيان) و (الخروج عن طاعة الله) ونحوهما مما يستشعر منها العلم والعمد .

(وربما) يفصل في المقام : بأن المعاصي التي تصدر عنه جهلا حكمياً بها إن كان عن قصور فلا تضر بعدالته ، لعدم صدق العصيان ، ومخالفة الله في حقه ، وإن كان عن تقصير اضرّت بعدالته ، وهو وجيه .

(التنبيه الرابع) مقتضى القاعدة في الأبواب المتشابهة، موضوعاً او حكماً ملاحظة أخبار كل باب لاثبات أو نفي الحكم أو الموضوع في ذلـك الباب ، فمثلا : الغسل يجب بالجنابة ، والحيض ، والاستحاضة ، ومسّ الاموات ، ونحوها ، ولكن احكامها في الأبواب المختلفة متفاوتة ، فغسل الجنابة لا يجوز

الوضوء معها ، بينما ليس كذلـــك ـ على المشهور ـ غسل مسّ الميت ، فلو وجدنا أن (الوضوء قبل وبعد غسل الجنابة) لا يصح فليس لنا الحكم على غسل مسّ الميت به ايضاً ، لأن كليهما غسل ، إذ ذلك لا يخرجه عن القياس .

ومسئلة العدالة هكذا ، فقد وردت في مرجع التقليد ، والقاضي ، وامام الجماعة ، وشهود الطلاق ، وغيرها ، ولو ثبت للعدالة أحكام خاصة موضوعاً أو حكـماً في باب لا يجوز تعدية تلك الأحكام الى باب آخر (نعم) اذا فهم المناط القطعي في الأبواب المختلفة جاز ذلك ، ولكنه لا يفيد سوى من حصل له القطع بالمناط .

والمعروف بين الفقهاء وحدة (العدالة) في الأبواب المتفرقة ، وإن ذهب جمع آخر الى التفاوت تبعاً لما يظهر من التفاوت في الأخبار ، فالتزموا بأن عدالة امام الجماعة أهون موضوعاً من عدالة الشاهد ، وهي من عدالة القاضي ، وهي من عدالة مرجع التقليد . (والأظهر) الثاني وإن كان الأول لا يخلو عن دليل .

(التنبيه الخامس) قال في (الفقه) : « إذا ورد دليل على اشتراط معنى في مسألة لا يصح ان يرجع ذلك الشرط الى معنى آخر ، ثم النزاع في ذلـك المعنى الثاني ، بل اللازم الأخذ بنفس المعنى الاول واتباع ظهوره العرفي (ومن) هذا القبيل ما نحن فيه فـــانه لم يرد في باب الفتوى رواية تدل على اشتراط (العدالة) في المرجع بهذا اللفظ ، بل ليس في المقام إلا مثل رواية الاحتجاج (من كان من الفقهـــاء صائناً لنفسه) الحديث والشرط الذي تضمنته وهو صيانة النفس وحفظ الدين ومخالفة الهوى واطاعة المولى وغير ذلك مما اشتمل عليه سائر فقراتها أمور مبينة عند العرف والشرع ، فاللازم اشتراطها في المرجع ، لا ارجاعها الى العدالة ثم تفسير العـــدالة بالمعنى الذي ورد في باب

الشهادة أو باب الجماعة ، ثم النزاع في أنها ملكة أو حسن الظاهر أو غير ذلك .

(والحاصل) أن ارجـــاع باب الفتوى والأدلة الواردة في لزوم تحفظ المرجع على جهاته الدينية الى العدالة ، ثم تفسير العدالة بالملكة أو غيرها ، ثم الاستدلال ببعض الاشعارات الواردة في باب الامامة والشهـادة ونحوها أشبه شيء بالحاق باب بباب بـلا جامع (إلا) أن يفهم من تلك المضامين العدالة كما ليس ببعيد .

والانصاف انه كلام في محله ويظهر عن الحدائق أيضاً ذلك حيث حكي عنه انه قال (يعتبر في القاضي والمفتي أعلى مراتب العدالة) ، كما ان دأب الفقهاء في غير هذه المسئلة على عدم الحاق باب بباب آخر ، لكن المعروف بينهم في مسئلة العدالة الالحاق .

(التنبيه السادس) المشهور التفصيل بين الكبيرة والصغيرة بمنـافاة فعل الكبيرة للعدالة مطلقاً ، وعدم منافاة الصغيرة للعدالة إلا مع الإصرار عليها، وتنقيح المبحث يستدعي رسم جهات :

(الأولى) هل المعاصي كلها كبائر وانما تختلف بالنسبة الى الاكبر منها كما نقل القول به عن المفيد والقاضي وابي الصلاح ، والطبرسي والحلي والشيخ في العدة، وعن العدة نسبته الى الأصحاب ، وحكي عن ظاهر الطبرسي والحلي الاجماع عليه ويظهر القول بـــه عن الصدوق (قده) حيث قال – كما في الوسائل – : (الأخبار في الكبائر ليست مختلفة لأن كل ذنب بعد الشرك كبير بالنسبة الى ما هو أصغر منه ، وكل كبير صغير بالنسبة الى الشرك بالله) كما يظهر من صاحب الوسائل ارتضاء هذا القول . (أم) المعاصي على قسمين كبائر بقول مطلق ، وصغائر بقول مطلق ، وهو المعروف المشهور قديماً وحديثاً – كما قيل – وعن مفتاح الكرامة نسبته الى قاطبة المتأخرين ، وعن مجمع البرهان نسبته الى العلماء ، وهو المحكى عن المبسوط وابن حمزة

والفاضلين ، وحكي عن الصيمري والبهائي الاجماع عليه (لكن) المحكى عن (اربعين) الشيخ البهائي التفصيل حيث قال : (ويحتمل ان يكون لفظ الكبائر في الكتاب والسنة يطلق تارة على جميع الذنوب وتارة على بعضها ، بل هذا هو الظاهر الذي ينبغي الجزم به) . (والذي) يقوى في النظر هو الثاني ، وقد استدل له بالكتاب والسنة والاجماع . (أما الاجماع) فموهون بوجود الخلاف وجداناً في المسألة لكن دلالة الآخرين تامة .

(فأما الكتاب) فآيات (منها) قوله تعالى « إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفّر عنكم سيئاتكم وندخلكم مدخلاً كريماً » والمعنى: إن تجتنبوا عن المعاصي الكبيرات من مجموع المعاصي التي تنهون عنه ، نغفر لكم اعمالكم السيئة (أي الصغائر) وندخلكم الجنة (والذي) يدل عليه من الآية على وجود كبائر وصغائر في المعاصي كلمة (كبائر) و (اضافتها) الى ما تنهون عنه ، و (سيئاتكم) .

والآية ظاهرة في المطلب بلا إشكال .

(وما أورد) على دلالتها على ذلك :

(من) أن المراد بالكبائر فيها جميع المعاصي ، والمقصود بالسيئات المكفّر عنها سيئات المؤمنين قبل نزول الآية (تنظيراً) بقوله تعالى : (قل للذين كفروا إن ينتهوا يُغفر لهم ما قد سلف) .

(ومن) أن المراد باجتناب الكبائر العزم على اجتناب المعاصي .

(أو) احتمال أن يكون المراد (بالكبائر) فعل المعاصي و (بالسيئات) نية المعاصي مؤيداً بما ورد من أن نية الذنب لا تكتب وهي مغفورة .

(أو) احتمال أن يكون المراد (بالكبائر) ما لم يستغفر منها ، وبالسيئات ما استغفر عنها وتاب .

(أو) غير ذلك من الاحتمالات .

(فلا يخرم) الظهور المبتنى على الدلالة العرفية الذي لا ينـــافيه تطرق الف إحتمال ، (مضافاً) الى أنها محتملات استحسانية لا دليل عليها (مع) أن التنظير بـ (يغفر لهم ما قد سلف) في غير محله من جهات (التصريح) بغفران الذنوب السابقة ، وكفى به فارقاً (وكون) آية الكبائر موجهاً للمسلمين ، والآية الثانية للكفار (وكونه) قياساً (وغير ذلك).و(كذلك) تأييد الاحتمال الثالث برواية تدل على أن نية الذنب لا تكتب (غير وجيه) لكونهما مثبتين ، ولعدم الدليل على وحدة موضوعهما ، فلو وجب الوضوء لصلاة الصبح ، ووجب الوضوء لصلاة الظهر هل يدل ذلك على أن الصلاتين واحدة ؟ أو ورد أن قضاء حـــاجة المؤمن يطفىء غضب الرب ، وورد أن التوبة تطفىء غضب الرب يدل ذلك على ان التوبة هي قضاء حاجة المؤمن .

(ومنها) قوله تعالى (والذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش وإذا ما غضبوا هم يغفرون) .

(ومنها) قوله سبحانه (الذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش إلا اللمم) .

ودلالتهما ظاهرة على أن (الإثم) على قسمين منهـــا كبائر ، ومنهـــا غير كبائر .

(ومنها) ما يصلح مؤيداً وهو قوله عزّ من قائل (ووضع الكتاب فترى المجرمين مشفقين مما فيه ويقولون يا ويلتنا مالِ هذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها ، ووجدوا ما عملوا حاضراً ولا يظلم ربك أحداً) .

وجه التأييد : أن المستفاد منها أن الصغيرة والكبيرة هما قسمان لما يراه المجرمون في كتابهم فيشفقون ويحزنون له ، ويؤيده تعقيب (مـــا عملوا)

بقوله (ولا يظلم ربك أحداً) وهذه قرائن كلها تؤيد أن المقصود من الصغيرة والكبيرة هي الذنوب الصغيرة والذنوب الكبيرة ، لا مطلق الاعمال الصغيرة والكبيرة .

(وأما السنة) فروايات كثيرة تدل بالدلالات الثلاث على ان المعاصي على قسمين كبائر وصغائر ، ولو جمعنا في الروايات من اسم الكبائر ، والصغائر ، والكبيرة ، والصغيرة ونحوها لبلغت عدة مآت ، ولكن نذكر بعضها ونحوّل من أراد المزيد الى كتابي الوسائل والمستدرك في ابواب مقدمة العبادات ، وكتاب الصلاة ، والصوم ، والزكاة ، والحج والجهاد والأمر بالمعروف ، والديات ، وغيرها .

(مرسل) الصدوق في الفقيه ، عن الصادق عليه السلام : (من اجتنب الكبائر يغفر الله جميع ذنوبه) .

وصحيح محمد بن الفضيل عن أبي الحسن عليه السلام : (من اجتنب الكبائر ما أوعد الله عليه النار إذا كان مؤمناً كفّر الله عنه سيئاته) (ودلالتهما على أن الذنوب كبائر وغير كبائر واضحة .

وفي نهج البلاغة في رسائل الإمام عليه السلام في النهي عن عيب الناس في بعض كلامه : (وايم الله لو لم يكن عصاه في الكبير لقد عصاه في الصغير . ثم قال عليه السلام : ولا تأمن على نفسك صغير معصية فلعلك تعذب عليه) .

(ومرسل) الديلمي في الارشاد قال عليه السلام : (إياكم ومحقّرات الذنوب فإن لها من الله طالباً ، وانها لتجتمع على المرء حتى تهلكه) .

(ومرسل) الكراجكي في كنز الفوائد عنه عليه السلام : (لا تنظروا الى صغير الذنب ولكن انظروا الى ما اجترأتم) .

(وصحيح) ابن سنان عن الصادق عليه السلام : (لا صغيرة مع الإصرار ، ولا كبيرة مع الاستغفار) .

(وموثقة) ابن فضال باسناده عن الصادق عليه السلام : (أن رسول الله صلى الله عليه وآله نزل بأرض قرعاء فقال لأصحابه ايتوا بحطب ، فقـالوا يا رسول الله نحن بأرض قرعاء ما بها من حطب ، فقال صلى الله عليه وآله فليأت كل انسان بما قدر عليه ، فجاءوا به حتى رموا بين يديه بعضه على بعض ، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله : هكذا تجتمع الذنوب ثم قال : إياكم والمحقرات من الذنوب فإن لكل شيء طالباً ، ألا وإن طالبها يكتب ما قدموا وآثارهم وكل شيء أحصيناه في أمام مبين) (ولعل) مرسل الديلمي بعض من هـذا الحديث ، ولعله غيره (وحديث) شرائع الدين عن الصادق عليه السلام في تعـداد الكبائر وآخره (والإصرار على صغائر الذنوب) وهو يدل على أن أصل فعل الصغائر – دون إصرار – ليس بكبيرة .

وهناك أحاديث كثيرة في تعداد الكبائر ونحوهـا .

(وقد أورد على هذا القول ايرادان :

(أحدهما) أن اختلاف الروايات الدالة على تعداد الكبائر دليـل عدم كونها كبائر في مقابل صغائر ، لأن الاختلاف يكشف عن نوع من المسامحة والمجاز في التعبير على الأقـل .

(وفيه) أن الاختلاف في تعداد الأمور الشرعية ليس بعزيز في الأخبار حتى انك لا تكاد تجـد أموراً متعددة في الواجبات ، أو المحرمات ، أو المكروهات ، أو غيرها إلا وفي أخبارها المعددة لها اختلاف ، ففي واجبات الصلاة ، وشرائط الوضوء ، وتعـداد النجاسات ، والمطهرات ، والاغسال الواجبة والمستحبة ، والصلوات الواجبـة ، ومفطرات الصوم ، وتروك الاحرام ، وغيرها موجود هذا الاختلاف .

(مضافاً) إلى أن مقتضى القاعدة في اختلاف الروايات – مثل ما نحن فيه – هو جمع الحجة منها بعضها مع بعض وتخصيص بعضها ببعض ، واعمال

سائر القواعد الاصولية معها ، لا أن يؤخذ الاختلاف قرينة على عدم وجود كبيرة في مقابل صغيره رأساً .

(ثانيهما) ان صحيح عبد العظيم جعل مقياس الكبائر ما توعّد الله عليه النار ، ثم ذكر فيه ما ليس كذلك ككتمان الشهادة ، أو بيّن في القرآن له عقوبة غير النار كأكل الربا ، والغلول ، والسحر وغيرها . ومثل ذلك يدل على عدم وجود كبائر وصغائر (وفيه) – مضافاً الى أن بعض ما ذكر بل كلها هي مما ذكر في القرآن الوعيد بالنار عليها ، ولكن بترتيب صفة عليها ثم ترتيب النار على تلك الصفة (مثلاً) في كتمان الشهادة يقول تعالى (ومن يكتمها فانه آثم قلبه) ثم في آية أخرى يتوعد على الإثم العذاب بقوله سبحانه « إنما نملي لهم ليزدادوا إثماً ولهم عذاب مهين » . وهكذا غيره – ان وجود مثل هذا في رواية لا يوجب سقوط جميع دلالاتها ، وهل يسمح هذا المستدل بمثل ذلك على عدم كون ما ذكر في صحيح عبد العظيم محرمات لوجود هذه الملاحظة في الصحيح ؟ (مع) ان مثله ليس بعزيز في الأخبار فلاحظ .

واستدل للقول بأن الذنوب كلها كبائر ، وانما الخلاف في الكبر والصغر نسبي لا مطلق بروايات لا تخلو عن المناقشة :

(منها) ما ورد في تفسير الصغائر والكبائر ، أن الصغائر ما استغفر منها ، والكبائر ما لم يستغفر منها (كموثقة) اسحاق بن عمار عن أبي عبدالله عليه السلام في قول الله عز وجل (الذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش إلا اللمم) فقال عليه السلام : (الفواحش الزنا والسرقة ، واللمم الرجل يلم بالذنب فيستغفر الله منـه) .

(والحسن) عن ابن أبي عمير عن أبي الحسن عليه السلام : (ومن اجتنب الكبائر من المؤمنين لم يسأل عن الصغائر) قال الله تعالى « ان تجتنبوا... » الى أن قال عليه السلام قال النبي صلى الله عليه وآله « لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع

الإصرار » وقد فسر عليه السلام فيه الاصرار بأن من لم يندم عليها كان مصراً والمصر لا يغفر له . ومثلها غيرها .

(ويؤخذ) على الاستدلال بهذه الطائفة لهذا القول : أن بيان المصداق ليس بحاصر، وكم له من نظائر كثيرة في الفقه ، فمن مصاديق (اللمم) الإلمام بالذنب ثم الاستغفار منه ، ومن مصاديقه المعاصي الصغائر (وبعبارة أخرى) فكون هذا مصداقاً للمّمم ، لا ينفي كون غيره ايضاً مصداقاً له (نعم) لو كان تفسير اللمم منحصراً في ذلك امكن ادعاء الحصر ولكن الأمر ليس هكذا .

(مع) أن الاستدلال بالحسنة على القول بالصغائر أولى . فهل تفسير الامام عليه السلام (الاصرار) بأنه الذي لم يندم عليه فاعله يدل او يشعر بعدم وجود الصغائر (والغريب) من بعض الاعلام المعاصرين الذي استدل بالحسنة على ذلك ولم نعلم وجهه .

وهكذا غيرها .

(ومنها) ما دل على أن كل معصية شديدة (كالموثق) عن الباقر عليه السلام (الذنوب كلها شديدة) بادعاء مرادفتها للكبيرة (وفيه) ان تفصيل الكبائر والصغائر حاكم على مثله ومفسر له .

(ومنها) ما دل على عدم جواز استحقار الذنب معللا بأنه قد يكون غضب الله فيه .

(وفيه) أنه لا إشكال كما لا خلاف (ظاهراً) في أن استحقار الذنب أي ذنب كان هو في نفسه كبيرة ، وأين استحقار الذنب ، من فعل الذنب الصغير . فالاستحقار عملان ، ذنب ، واستحقار ، وإتيان الصغيرة عمل واحد ، وهل الاستدلال بذلك إلا كالاستدلال بأن شارب الخمر مرتدّ يقتل ، ثم الاستدلال له بأن من شربها مستحلا كان مرتداً وحلّ دمه .

(ومنها) ما دل على أن الكبائر ما وعد الله عليه النار (بضميمة) (ومن يَعْصِ الله ورسوله فان له نار جهنم) ومن كليهما يستفاد الايعاد على كل معصية بالنار .

(وفيه) – مضافاً الى انصراف (يَعْصِ) مادة وهيئة الى الكبائر ، ولا أقل من قرينية عشرات الروايات الدالة بأن المعاصي كبائر وصغائر ، والكبائر هي التي وعد عليها النار فقط على هذا الانصراف – أن أدلة غفران الصغائر لمن اجتنب الكبائر تكون حاكمة عليها ، بمقتضى التضييق الشامل له .

(ومنها) صحيح الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام في (واستغفر لذنبك العظيم) قال عليه السلام : (كل ذنب عظيم)

(والجواب) عنه مـا مضى من كون أدلة أن الذنوب قسمين كبائر وصغائر حاكمة على مثل هذا – مضافاً – إلى عدم دلالة الصحيح على نفي الصغائر ، إذ كونها عظيمة لا تنافي غفرانها .

(فظهر) أن الأقوى كون السيئات على قسمين كبائر بقول مطلق ، وصغائر بقول مطلق .

(الجهة الثانية) من جهات البحث في الكبيرة والصغيرة : أنه بماذا تمتاز الكبائر عن الصغائر ؟

ذكر الشيخ (ره) في رسالة (العدالة) انها تمتاز بخمس طرق :

(أحدها) النص المعتبر على كونها كبيرة .

(ثانيها) النص المعتبر على كونها مما أوجب الله عليها النار .

(ثالثها) النص في القرآن الحكيم على ثبوت العقاب عليها بالخصوص .

(رابعها) دلالة النقل والعقل على اشدية المعصية فيهـــا عما ثبت كونها كبيرة ، أو مساواتها لها .

(خامسها) ورود النص بعدم قبول شهادته .

أما الاول فواضح ، وأما الثاني فهو مسلّم ، للنصوص المفسرة الكبائر بكونها مما أوجب الله عليها النار ، وأمـــا الرابع فدليله الاولوية او قياس المساواة (وصحيح) عبد العظيم الآتي في تعداد الكبائر وفيه استدلال الصادق عليه السلام على كون شرب الخمر من الكبائر (لأن الله عز وجل نهى عنها كما نهى عن عبادة الاوثان) .

(نعم) يبقى الكلام في الثالث والخامس ، فقد استدل الشيخ (ره) على أن النص في الكتاب على العقاب بالخصوص لشيء دليل كونه كبيرة ، استدل لذلك بصحيحة عبد العظيم المتضمنة سؤال عمرو بن عبيد عن الامام الصادق عليه السلام عن الكبائر وإجابة الامـــام عليه السلام للكبائر واستدلاله عليه السلام على كبيرية كل واحد منها بآية وعيد من القرآن (لكن) الانصاف عدم دلالة الصحيحة على كلية ذلك ، والجزئي لا يكون كاسبا ولا مكتسبا .

(وثبوت) العفو عن الصغائر غير مناف مع ذكر عقاب بالخصوص على صغيرة (إذ) العفو غير عدم ثبوت العقاب ، بل مقتضاه ثبوت العقاب . مضافاً الى أن العفو مشروط باجتناب الكبـائر ، فلعل مع عـــدم اجتناب الكبائر لا يعفى عن الصغائر .

وأما الخامس : ففي عمومه او إطلاقه تأمل ، إذ لا دليل عليه كلياً اولاً ، وثانياً: على القول بكون منافيات المروة مانعة عن ترتّب أثار العدالة ليشكل هذا الأمر إذ لعل المانع مناف للمروة وليس معصية أصلاً حتى يكون

كبيرة . وثالثاً لا تنافي بين عدم قبول الشهادة ، وعدم كونه معصية كما ورد في رد شهادة من يجر النار الى قرصه ، ونحوه (وإن كان) الظاهر سقوط (أو عدم جواز الصلاة خلفه) من الخامس إذ المثال الذي مثّل به الشيخ (قده) ينسجم مع هذا المحذوف ، لا مع عـــدم قبول شهادته لانه قال (الخامس ان يرد النص بعدم قبول شهادته كما ورد النهي عن الصلاة خلف العاق لوالديه) ومعه فيكون المراد برد الشهادة الرد من جهة كونه عاصياً غير عادل ، وإلا فعدم جواز الصلاة خلفه أيضـاً ينسجم مع العدالة ، كما إذا كان مستصحباً للطهارة وكان المأموم يعلم ببطلان طهارته ، او كان الإمـام متوضئاً بماء لاصالة طهارته وعلم المأموم نجاسته ، أو كان الامـــام والمأموم واجدي المني في اللباس المشترك او نحو ذلك مما لا يجوز معه الصلاة خلفه مع تمام عدالته (والأمر سهل) بعد ظهور الحال .

(فالحاصل) أن مقياس كون معصية كبيرة هو أحد ثلاثة أمور (النص) المعتبر على كونها كبيرة او (النص) المعتبر على انها مما أوجب الله عليها النار ، او (ثبوت) اشديته من كبيرة أخرى (وهذا) هو مقتضى الجمع بين الادلة (نعم) لا استبعد عثور الباحث المتفحص على رواية تدل على أن كل مـــا ثبت عليه العقاب بالخصوص من الكبائر ، أو ما ثبت في الكتاب بالخصوص (وإن قيل) باستبعاد أن يذكر عقاب بالخصوص في القرآن الحكيم لمعصية كونها صغيرة .

ثم انه حُكي عن بعض الاعلام كون الكذب من الكبائر التي يعتبر اجتنابها في تحقق موضوع العدالة وإن خلت أخبـــار الكبائر عن ذكره ، واستدل لذلك بأن الفرض الاصلي في العدالة هو التحرز عن الكذب ليحصل الوثوق بقوله في الراوي والشاهد وحاكم الشرع قال : ولو فرض كونه من الصغائر وعدم قدح الصغيرة في العدالة كان منافياً للغرض المقصود (وفيه) مواضع للنظر غير أن المهم منها أن الكذب يدخل تحت اثنتين من العلامات الثلاث

للكبائر ، فقد ورد عدّه في الكبائر في الصحيح او الحسن المروى عن الرضا عليه السلام في تعداد الكبائر كما سيجيء ، كما انه ورد في الحديث أن الكذب شرّ من الشراب ، وورد انــه جعلت الخبائث في بيت وجعل مفتاحه الكذب ، ونحو ذلك .

ثم إن هناك أقوالاً أخرى كثيرة في مقياس الكبائر كلها غير خالية عن النقاش او الخدشة .

(أحدها) ان الكبيرة كل ما وعد الله عليه في الآخرة عقاباً ووضع له في الدنيا حداً .

(وفيه) نقضه بالربا ، وولاية الكفار ، والاصرار على الصغـار ونحوها فانها كبائر مع عدم وضع حدٍ لها .

(ثانيها) انها كل ما يشعر بالاستهانة بالدين وعدم الاكتراث به .

(وفيه) ان الزنا ، وقتـل النفس المؤمنة بغير حق ، وأكل مـال اليتيم ونحوها كبائر وإن لم تشعر بالاستهانة بالدين .

(ثالثها) ان الكبيرة حرمت لنفسهـا لا لعارض كالاستهانة بالدين ونحوها .

(وفيه) أنه لا شك أن الاستهـانة بالدين كبيرة بـل من اكبر الكبائر حتى إذا كانت بأفعال ليست هي بأنفسها معاصي .

(رابعها) ان الكبائر هي المذكورة في سورة النساء من أولهـا الى قوله تعالى (إن تجتنبوا كبائر ما تُنهون عنه) وكأنه لاعتبـار هذه الآية اشارة الى المعاصي السابقة الذكر من الزنا وقطع الرحم وأكل مال اليتيم ونحوها .

(وفيه) انه مناف لاطلاق الآية نفسها ، وللادلة القطعية الأخرى كتاباً وسنة وملاكاً .

(خامسها) أن الكبيرة ما يكبر عقابها عن ثواب فاعلها ، والصغيرة ما يكبر ثواب صاحبها عن عقابها .

(وفيه) انه لا دليل على هذا التفسير ، بل الادلة قائمة على خلافه .

(سادسها) ان الكبيرة هي كل ذنب علم حرمته بدليل قاطع من كتاب ، أو تواتر ، أو إجماع .

(وفيه) عدم الدليل عليه ، بل ادلة تفسير الكبائر تنقضه .

(سابعها) أن الكبيرة هي كل ما توعد عليها توعداً شديداً في الكتاب أو السنة .

(وفيه) انه تفسير من عنده ، مضافاً الى التوعد الشديد في بعض المكروهات فضلاً عن المحرمات .

(ثامنها) أن الكبائر سبع ، وهي المذكورة في صحيح محمد بن سنان .

(وفيه) أن مقتضى الجمع بين الادلة عدم انحصارها في ذلك .

(تاسعها) ان الكبائر سبعمائة .

(وقيل) غير ذلك .

(ولا بأس) هنا بايراد بعض الأحاديث الشريفة العادّة للكبائر تتميماً للفائدة .

(ففي الصحيح) المروي في الكافي والفقيه ، ومجمع البيان وغيرها بالاسناد الى عبد العظيم بن عبدالله الحسن قال: حدثني أبو جعفر الثاني عليه السلام ، قال سمعت أبي يقول سمعت أبي موسى بن جعفر يقول: « دخل عمرو بن عبيد على أبي عبدالله عليه السلام ، فلما سلّم وجلس تلا هذه الآية (ألذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش) ثم أمسك فقال له ابو عبدالله عليه السلام : ما اسكتك ؟ قال: أحب أن أعرف الكبائر من كتاب الله عز وجل. فقال : نعم يا عمرو

اكبر الكبائر الاشراك بالله ، يقول الله : (ومن يشرك بالله فقد حرّم الله عليه الجنة) وبعده الأياس من روح الله ، لأن الله عز وجل يقول : (ولا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون) ثم الأمن من مكر الله ؛ لأن الله عز وجل يقول : (ولا يأمن مكر الله إلا القوم الخاسرون) (ومنها) عقوق الوالدين ؛ لأن الله سبحانه جعل العاقّ جباراً شقياً (وقتل) النفس التي حرّم الله إلا بالحق لأن الله عز وجل يقول : (فجزائه جهنم خالداً فيها ...) الى آخر الآية (وقذف) المحصنة ؛ لأن الله عز وجل يقول : (لعنوا في الدنيا والآخرة ولهم عذاب عظيم) (وأكل) مال اليتيم لأن الله عز وجل يقول : (إنما يأكلون في بطونهم ناراً وسيُصلون سعيراً) (والفرار) من الزحف ؛ لأن الله عز وجل يقول: (ومن يولّهم يومئذ دبره إلا متحرفاً لقتال او متحيزاً الى فئة فقد باء بغضب من الله ومأواه جهنم وبئس المصير) وأكل الربا ؛ لأن الله عز وجل يقول : (الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبّطه الشيطان من المسّ) (والسحر) لأن الله عز وجل يقول : (ولقد علموا لمن اشتراه ماله في الآخرة من خلاق) (والزنا) لأن الله عز وجل يقول : (ومن يفعل ذلك يلق أثاماً يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهاناً) (واليمين) الغموس الفاجرة ؛ لأن الله عز وجل يقول : (الذين يشترون بعهد الله وايمانهم ثمناً قليلاً اولئك لا خلاق لهم في الآخرة) (والغلول) لأن الله عز وجل يقول : (ومن يغلل يأت بما غلّ يوم القيامة) (ومنع) الزكاة المفروضة لأن الله عز وجل يقول :(فتُكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم) (وشهادة) الزور (وكتمان) الشهادة، لأن الله عز وجل يقول : (ومن يكتمها فانه آثم قلبه) (وشرب) الخمر ، لأن الله عز وجل نهى عنها كما نهى عن عبادة الأوثان (وترك) الصلاة متعمداً ، او شيئاً مما فرض الله عز وجل ، لأن رسول الله ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ قال : (من

ترك الصلاة متعمداً فقد بريء من ذمة الله وذمة رسوله) (ونقض) العهد ، و (قطيعة) الرحم، لأن الله عز وجل يقول: (لهم اللعنة ولهم سوء الدار). قال : فخرج عمرو وله صراخ من بكائه ، وهو يقول : (هلك من قال برأيه ونازعكم في الفضل والعلم) (أقول) الظاهر أن في الرواية سقط عند (وشهادة الزور) إذ لم يرد استدلال بالقرآن كما هو المسئول عنه ، وإن كانت النسخ المختلفة كلها وردت هكذا ويمكن الاستدلال لكون شهادة الزور من الكبائر في القرآن بقوله تعالى (فاجتنبوا الرجس من الأوثان واجتنبوا قول الزور) ولعلها كانت هي فسقطت عند أحد الرواة .

(كما) أن قوله عليه السلام في تعداد الكبائر (او شيئاً مما فرض الله عز وجل) أي : او ترك شيء لا يدل على كون كل معصية كبيرة ، إذ المراد بفرض الله ليس مقابل المستحب ، بل مقابل فرض النبي صلى الله عليه وآله كما ورد في ركعات الصلوة الاربع ان الشك إذا وقع في فرض الله تبطل الصلاة ، وإذا وقع في فرض النبي صلى الله عليه وآله أو سنّة النبي صلى الله عليه وآله (يعني الركعتان الاخيرتان)لا تبطل الصلاة . فتأمّل .

(وفي) الصحيح او الحسن عن الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام (في كتابه الى المأمون الى أن قال :)

واجتناب الكبائر : وهي (قتل) النفس التي حرّم الله تعالى (والزنا) (والسرقة) (وشرب) الخمر (وعقوق) الوالدين (والفرار) من الزحف (وأكل) مال اليتيم ظلماً (وأكل) الميتة (والدم) (ولحم الخنزير) و (ما أهل) لغير الله به من غير ضرورة (وأكل) الربا بعد البينة (والسحت) (والميسر) وهو القمار (والبخس) في المكيال والميزان (وقذف) المحصنات (والزنا) (واللواط) (واليأس) من روح الله (والأمن) من مكر الله (والقنوط) من رحمة الله (ومعونة) الظالمين

(والركون) اليهم (واليمين) الغموس (وحبس) الحقوق من غير عسر (والكذب) (والكبر) (والاسراف) (والتبذير) (والخيانة) (والاستخفاف) بالحجج (والمحاربة) لاولياء الله (والاشتغال) بالملاهي (والاصرار) على الذنوب (اقول) ورويت هذه الرواية في (تحف العقول) باختلاف يسير في بعض الفقرات ، ومن ذلك في أخيرها (والاصرار على الصغائر من الذنوب) .

(وصحيح) عبيد بن زرارة قال: سألت ابا عبدالله عليه السلام عن الكبائر ؟ فقال : هنّ في كتاب عليّ عليه السلام سبع : الكفر بالله ، وقتل النفس ، وعقوق الوالدين ، وأكل الربا بعد البينة ، وأكل مال اليتيم ظلماً ، والفرار من الزحف ، والتعرّب بعد الهجرة . قال : فقلت : هذا اكبر المعاصي ؟ فقال عليه السلام : نعم ، قلت : فأكل الدرهم من مال اليتيم ظلماً أكبر أم ترك الصلاة ؟ قال : ترك الصلاة ، قلت : فما عددت ترك الصلاة في الكبائر ؟ قال عليه السلام : أي شيء اول ما قلت لك ؟ قلت: الكفر ، قال عليه السلام : فإن تارك الصلاة كافر يعني من غير علة .

والروايات في معنى الكبائر وتعدادها كثيرة تربو على المائة مثبوتة في الجهاد ، ومقدمة العبادات ، وكتاب الزكاة ، وابواب الصدقة ، والامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وفي ابواب مختلفة أخرى .

(الجهة الثالثة) من جهات بحث الكبائر : هل فعل الصغيرة بلا إصرار مناف للعدالة أم لا ؟

نُسب إلى المفيد والحلبي والحلي المنافاة ، وقال به بعض الاعلام المعاصرين والى المشهور ، او الأصحاب عدم المنافاة ، بل عن كتاب الصلاة للشيخ الأنصاري « قده » ادّعاء اجماعهم على عدم المنافاة .

استُدل للقول الأول بأمور :

(أحدها) صدر صحيحة ابن ابي يعفور، وهو قوله عليه السلام (أن تعرفوه بالستر والعفاف) ولا يصدق الستر والعفاف على مرتكب الصغيرة .

(واجيب) اولاً : بأن الستر والعفاف جعلا علامة على العدالة لا نفسها، وقد يعتبر في العلامة ما لا يعتبر في مؤدّاها . فتأمل .

وثانياً : إذا ثبتت أدلة القائلين بعدم منافاة فعل الصغيرة للعدالة تكون حاكمة على ذلك (مضافاً) الى التـأمل بل الاشكال في عدم صدق الستر والعفاف على من ارتكب الصغيرة مرة واحدة ، بل اشكل بعضٌ في ذلك في الكبيرة ايضاً فكيف بالصغيرة .

(ثانيها) ما في ذيل الصحيحة من اعتبار ستر جميع العيوب في العدالة ، وفاعل الصغيرة ليس ساتراً لجميع العيوب ، إذ لا شك أن الصغيرة عيب .

(وأجيب) – مضافاً الى ما مر ، والى الاشكال في صدق (العيب) على فعل الصغيرة مرة واحدة في العمر ، والاشكال في خدشة ذلك في صدق مثل (ساتراً لجميع عيوبه) عرفاً – ان ستر جميع العيوب عبارة أخرى عن الستر والعفـاف المذكورين في أول الصحيحة ، وليس شيئاً أكثر من ذلـك فانهما واردان مورداً واحداً كما ربما لا يخفى ذلك على من لاحظ الصحيحة كلها من أولها والى آخرها فاذا لم يدل (الستر والعفاف) على ذلـك ، لم يدل (ستر جميع العيوب) عليه ، ولا ينعكس دقيـاً ليلزم الدور ، لعدم الدور في المعرفات العرفية غير الحقيقية .

(ثالثها) قوله تعالى (إن جاءكم فاسق الخ) بادعاء ان فاعل الصغيرة فاسق .

(واجيب) بالاشكال فيه صغرى ، بل قيل – وليس بعيداً – أن فاعل الكبيرة مرة واحدة ليس بفاسق ، فالفاسق في العرف وكذا الشرع هو غير

المبالي بما فعل من المعاصي ، او المتهتك ، او نحو ذلك .كما سبق في أول بحث العدالة .

(رابعها) ما في رواية ابن أبي يعفور الاخرى في شهادة النساء السابقة ، وفيها اعتبار ترك التبرج في العدالة ، مع انه لم يذكر في الكبائر ، بل هو من الصغائر ، وهذا دليل على اعتبار اجتناب الصغائر في تحقق العدالة .

(واجيب) بأن العدالة بمجموع أمور أحدها (ترك التبرج) وما رتب على مجموع لا يدل على ترتبه على كل واحد من أجزاء ذلك المجموع ، فلو قيل العسكر فتح البلاد ، هل معناه ان جندياً واحداً من العسكر هو الفاتح للبلاد ؟

(مضافاً) الى اشتمال الرواية على امور بعضها ليس بمتعلق للتكليف أصلاً ككونها من ذوي البيوتات ، وهذا دليل آخر على أن العدالة تحرز من مجموع هذه الأمور على سبيل الوصف ، لا الحصر . كما لا يخفى .

(خامسها) ما قيل : من ان فعل الصغيرة تعدّي عما حدده الله تعالى ، والمتعدّي ظالم لقوله سبحانه (ومن يتعدّ حدود الله فأولئك هم الظالمون) والظالم ليس بعادل ، مضافاً الى النهي عن الركون الى الظالمين، والاعتماد عليه نوع من الركون .

(واجيب) اولاً : بأن مقتضى الآية ان الظالم هو المتعدي لجميع حدود الله ، لا لحد واحد منه ، اذ الجمع المضاف يفيد العموم ــ فتأمّل .

وثانياً : منع صدق التعدّي على فاعل الصغيرة مرة واحدة ، مع كونه تاركاً للكبائر .

وثالثاً : الكلام في فاعل الصغيرة التارك للكبائر ، ومثله قد وعده الله بالعفو والموعود بالعفو لا يسمى « متعدّياً للحدود » .

واستدل للقول المشهور بعدم منافـاة فعل الصغيرة من غير إصرار للعدالة بأمور :

(الأول) قوله تعالى (إن تجتنبوا كبائر ما تُنهون عنه نُكفـّر عنكم سيئاتكم) فانهـا تدل على تكفير الصغائر مع الاجتناب عن الكبائر ، وغاية ما يقال في فعل الصغيرة انها إن كانت مقتضياً لرفع العدالة فهو من المقتضى المبتلى بالمانع لمكان التكفير .

وهكذا قوله تعالى (الذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش إلاّ اللمم) .

(وكذا) قوله عز من قائل (والذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش واذا ما غضبوا هم يغفرون) بتقريب : ان المجتنب للكبائر والفواحش غير مطالـَب من قبل الله بشيء، وهذه درجة إن لم تكن أكبر من أصل العدالة، فلا تقل عن أقل مراتبها .

(وأورد)على الاستدلال بهذه الآيات: بأن صدق المعصية شيء، والتكفير شيء آخر ، والذي ينافي العدالة هو الأول ، والذي تثبته الآية هو الثاني ، فسبيل الآية سبيل الادلة الدالة على تكفير السيئات بالاعمـال الصالحة ، فهل يلتزم احد بأن العامل للكبائر اذا عمل في مقابلها الصالحات يكون عادلاً ؟ (فالعدالة) تدور مدار الاستقامة على جادة الشرع وعدم البعد عن الله تعالى وعـدم اتيان فعل مبغوض لله سبحانه ، والصغيرة تنافي ذلك كله .

(وفيه) ان العدالة وعدمها لا تدوران مـدار صدق المعصية وعدمها ، وانها تدوران مدار حسن الظاهر ، وعدم حسن الظاهر ، وحسن الظاهر اذا كشف عن حسن الواقع فهو من مراتب العدالة الراقية أو لا اقل من كونه هي العدالة ، فاذا كشف شيء آخر عن حسن الواقع كان ملاك العدالة – إن لم نقل نفسها – ثابتاً ، وبعد قيام الدليل على تكفير الصغائر عمن اجتنب الكبائر يكون ذلك دليلا على حسن الواقع .

(مضافاً) الى التأمل بل الاشكال في صدق (المعصية) على الصغيرة اذا كان فاعلها مجتنباً عن الكبائر ، لأن المعصية هي المخالفة ، او الشديدة منها ، وكلاهما غير صادقين ـ بالحمل الشائع ـ او لا اقل من الانصراف ـ على مجتنب الكبائر كلها وإن فعل صغيرة مرة .

(مع) ان مطلق اتيان الفعل المبغوض اذا لم تسر المبغوضية الى الفاعل لا يضر بالعدالة ، وبعبارة أخرى المعصية الفاعلية هي التي تضر ـ كما سيأتي ـ لا مطلق المعصية . (وأما) الاستقامة على جادة الشرع ، وعدم البعد عن الله تعالى ـ بعد تسليم اعتبارهما في العدالة المبتنى عليها الأحكام الشرعية ، فلا تنافي بينها وبين فعل الصغيرة للمجتنب عن الكبائر ، إذ من وعده الله بالمغفرة ليس بعيداً عن الله ، ولا يصح سلب الاستقامة الشرعية عنه ، ولا أقل من انصراف (الاستقامة) إلى ما يشمله .

(والتنظير) بتكفير السيئات بالاعمال الصالحة (مع) الفارق ، إذ المسلم منه مجمل لأنه لا يعلم أي عمل صالح يكفّر اي نوع من السيئات ، ولذا الفاعل للسيئات العامل بالصالحات لا يعلم انه ممن يكفر سيئاته أم لا ؟ لوضوح ان كل عمل صالح لا يكفّر كل سيئة ، وانما هي قضية على سبيل الاهمال الملحقة بالجزئية ، وليست قضية كلية لا من الطرفين ، ولا من طرف واحد . وهذا بخلاف ما لو علم تكفير السيئات الصغائر بترك الكبائر (نعم) لو فرض في مقام تكفير الأعمال الصالحة للسيئات أن فاعل السيئات أخبره نبي او امام بتكفير سيئاته لعمل صالح صدر منه كان القول بعدالته حينئذ في محله .

(الأمر الثاني) قوله عليه السلام في صحيح ابن ابي يعفور في مقام تعريف العدالة (وتعرف باجتناب الكبائر التي اوعد الله عليها النار) ولو كان فعل الصغيرة منافياً للعدالة لما خص الإمام الاجتناب بالكبائر .

(وأورد) عليه (تارة) بالاجمال من جهة أن هذه العبارة هل هي

معرّفة للعدالة ، او معرفة لمعرفها ، او تتمة للمعرف ، وعلى الأخيرين لا ينحصر المعرفية فيها، لجواز ان يكون شيء آخر منضماً معها بمجموعها يكون المعرف الكامل ، وعليه فلا دلالة للرواية على ان اجتناب الكبائر فقط علامة العدالة .

(واخرى) بأنه على فرض تسليم عدم الاجمال فان التعبير باجتناب الكبائر انما هو للملازمة الغالبية بين تركها وبين ترك جميع المعاصي حتى الصغائر منها .

(وفيه) ان دلالة الرواية (عرفاً) على ان العدالة هي اجتناب الكبائر ، لا تنكر ، والملازمة الغالبية بين ترك الكبائر وبين ترك الصغائر إن لم تكن ممنوعة فهي غير مسلّمة .

(الثالث) الروايات التي استدل بها للقول بأن العدالة هو مجرد الاسلام وعدم ظهور الفسق تدل بالاولوية او بالالتزام على عدم منافاة الصغائر للعدالة ، لعدم الاشكال في عدم صدق الفسق على مرتكب الصغيرة من غير إصرار (كصحيح) علقمة (لو لم تقبل شهادة المقترفين للذنوب لما قبلت إلا شهادة الانبياء والاوصياء عليهم السلام) (وصحيح) حريز (اذا كانوا أربعة من المسلمين ليس يعرفون بشهادة الزور اجيزت شهادتهم جميعاً) .

(وحديث) سلمة عن علي عليه السلام : (واعلم ان المسلمين عدول بعضهم على بعض إلا مجلوداً في حد لم يتب منه ، او معروفاً بشهادة الزور ، او ظنيناً).

(وحسن) البزنطي (من ولد على الفطرة اجيزت شهادته على الطلاق بعد ان يعرف منه خير) وغيرها (ومقتضى) الجمع بينها وبين غيرها عدم قدح الصغائر في العدالة .

(وما أورد) على الاستدلال بها : من انها لم تتم دلالتها في موردها بضعف السند او الدلالة فكيف يستدل بها لما نحن فيه (ففيه) أن الاستدلال بها

هنا وهناك واحد (مضافاً) الى ان الروايات لم ترد في ذلك المورد حتى يعتبر من خروج المورد ، بل الفقهاء اوردوها هناك (مع) أن سند بعضها صحيح ، او حسن ويكفي ذلك حجة .

(الرابع) بعض الروايات التي استدل بها على كون العدالة هو حسن الظاهر ، (ومنها) معتبرة العلاء عن شهادة من يلعب بالحمام (قال) عليه السلام « لا بأس إذا كان لا يعرف بفسق » والمجتنب للكبائر فقط يصدق عليه انه لا يعرف بفسق .

(ومنها) صحيحة محمد بن مسلم « لو كان الأمر الينا لأجزنا شهادة الرجل اذا علم منه خير » وصدق « اذا علم منه خير » على المجتنب عن الكبائر واضح .

(ومنها) معتبرة الكرخي « من صلى خمس صلوات في اليوم والليلة في جماعة فظنوا به خيراً وأجيزوا شهادته » ومثلها غيرها .

(الخامس) الروايات الدالة على أن العدالة الزائلة بالمعاصي تعود بالتوبة (مثل) صحيح ابي الصباح الكناني (عن القاذف بعد ما يقام عليه الحدّ ما توبته (قال) يكذب نفسه (قلت) أرأيت إن أكذب نفسه وتاب أتقبل شهادته (قال) نعم) ومثله غيره .

بتقريب : أن التائب من الذنب كمن لا ذنب له ولذلك تقبل شهادته ، نفس هذا المناط موجود في المجتنب عن الكبائر ، لأنه كمن لا ذنب له ، إذ مع التكفير لا يبقى ذنبٌ . (وليس) هذا من القياس بل هو من وحدة المناط .

(السادس) ما نقله بعض الأعلام في شرحه على العروة عن المستفاد من كلمات بعض أكابر المحققين : من أن الذنوب التي ليست في أنظار أهل الشرع كبيرة يتسامحون في أمرها فكثيراً ما لا يلتفتون الى حرمتها حال الارتكاب ،

او يلتفتون اليها ولكن يكتفون في ارتكابها بأعذار عرفية كالخروج عن مجلس الغيبة حياءً ، فالظاهر أن ذلك لا ينافي اتصافه بالفعل عرفاً بكونه من اهل الستر والعفاف ، وهذا بخلاف الكبائر (واستشهد) له بأن المتبادر من إطلاق كون الرجل عدلاً في الدين ليس إلا ارادة كونه كافّاً نفسه عن مطلق ما يراه معصية ومجتنباً عن كل ما هي كبيرة (ولم يظهر) من صحيح ابن ابي يعفور ولا من غيره من الأخبار ما ينافي ذلك ، فمن شهد اهل العرف الذين القى اليهم الخطاب باشهاد ذوي عدل منهم بكونه موصوفاً بهذه الصفة جرى عليه حكمه وإن كانت شهادتهم بذلك مبنية على بعض المسامحات المغتفرة لديهم كسائر الموضوعات التي تعلق بهـــا حكم شرعي مما يتحمل المسامحات العرفية (انتهى) .

(وأورد) عليه الناقل له : بأن المسامحات العرفية في تطبيق المفهوم على المصداق تضرب على الجدار ولا يعتنى بهـــا ، فبعد كون مفهوم العدالة هو الاستقامة على جادة الشرع مسامحة أهل العرف في كون الانحراف اليسير استقامة لا يعتنى بها .

(أقول) المسامحات العرفية قسمان (قسم) يكون في تطبيق المفهوم على المصداق بعد اعـــتراف العرف نفسه بأن المصداق لا ينطبق عليه المفهوم (وقسم) يكون في استفادة سعة وضيق المفهوم من رأس ، من قبيل الانصراف ونحوه ، الداخل في الظهورات التي هي حجة ونافذة عقلاً وعرفاً وشرعاً (ولعل) مراد المستدل من (المسامحات المغتفرة) هو القسم الثاني لا الاول ، إذ الثاني ايضاً يصح تسميته بالمسامحة (فالماء) الذي فيه شيء قليل من السكر ، او من ماء الورد ، او نحوهما بحيث لم يغير ريحه ، او طعمه ، او لونه تغييراً بالحمل الشائع يصح ان يقال فيه (انه ماء مضاف اليه السكر) أو (مضاف اليه ماء الورد) ولكن إطلاق المضاف منصرف عن مثله ، وهل سبب مثل هذا الانصراف إلا المسامحة العرفية في تسمية مثله مضافاً ؟

(والحاصل) انه لا يبعد ادعاء صدق (العدل) و (الستر والعفاف) ونحو ذلك مما أخذ في الأحكام المترتبة على العدالة على من يجتنب الكبائر كلها ، وإن أتى بصغيرة مرة واحدة، واذا تمّ الصدق العرفي (ولو لأجل المسامحة) مع ترتيب احكامه . وله في الفقه نظائر كثيرة يقف عليها المتتبع مثبوتة هنا وهناك .

(الجهة الرابعة) هل الإصرار على الصغيرة كبيرة ؟

نسب الى المشهور ذلك ، وعن المحقق الاردبيلي عدم الخلاف فيه (وعن) بعض أنه ليس بكبيرة ، ونسب ذلك الى ظاهر كل من عرف العدالة بأنه (اجتناب الكبائر والإصرار على الصغائر) لأن العطف ظاهر في المغايرة (فتأمل) وقوّاه بعض الأجلّة المعاصرين في تقريراته .

استدل للقول المشهور بأدلة :

(أحدها) المستفيضة المروية عن رسول الله ﷺ تارة وعن الإمام الصادق عليه السلام أخرى (لا صغيرة مع الإصرار ، ولا كبيرة مع الاستغفار) وظاهرها أن الصغيرة إذا قرنت بالإصرار لا تكون صغيرة ، فيدور الأمر بين كونها كبيرة ، وبين نفي كونها معصية اطلاقاً ولا سبيل الى الثاني فيتعين المصير الى الاول لعدم الواسطة ، وقوله عليه السلام (لا كبيرة مع الاستغفار) نفى الحكم بلسان نفي الموضوع ، وهو عبارة أخرى عن (التائب من الذنب كمن لا ذنب له) .

(واورد) عليه : بأن (لا صغيرة) لا تدل على صيرورة الصغيرة كبيرة لانها لنفي الذات حكماً ، لا نفي وصف الصغيرية (لوحدة) السياق (ولأن) الشيء لا ينقلب عما هو عليه (ولعدم) التزام أحد بصيرورة الصغيرة بما هي مصرّ اليها كبيرة ، بل بما ان الاصرار أمن من مكر الله تعالى .

(وفيه) ان ظاهر تقابل (الصغيرة) و (الكبيرة) ونفي أحدهما مع

عدم وجود شق ثالث لهما هو اثبات الشق الآخر ، وانما لم نقل بذلك في « لا كبيرة » لأن المعلوم من الخارج ان الاستغفار يمحي الذنب من أصله . وهـذا هو المتفاهم العرفي من مثل هذه الجمل « والعرف ببابك » .

وأما الوجوه الثلاثة المذكورة: فالسياق لا يقاوم الظهور العرفي، وانقلاب الشيء عما هو عليه مسلّم ، ولكن الصغيرة مع الاصرار غير الصغيرة بلا إصرار ، فالإصرار شيء غير أصل فعل الصغيرة ، وله حكم آخر غير حكم أصل فعل الصغيرة ، وليس المقام من انقلاب الشيء عما هو عليه ، وأما ان الإصرار ليس حرمة لأنه إصرار ، بل لكونه امناً من مكر الله تعالى (فإن) اريد بذلك لزوم كون الفاعل شخصاً آمناً من مكر الله باصراره على الصغيرة حتى يكون الإصرار محرماً منعنا القيد ، إذ اطلاق الرواية والفتوى يردّه (وإن) اريد ان الاصرار بما هو نوعاً أمن من مكر الله كان كبيرة سلمناه ، ولكنه لا يخرج الإصرار عن كونـه كبيرة (والحاصل) أن المستفاد من المستفيضة : هو أن الاصرار على الصغيرة يخرجها عن كونهـا صغيرة ، ولا يفهم من ذلك سوى صيرورتهـا بالاصرار كبيرة ، ولا يهمنـا وجه صيرورتها كبيرة بعد كون البحث في أصل صيرورة الصغيرة كبيرة بالاصرار (والغريب) من بعض الاعـلام المعاصرين انه قال – بعد الخدشة في دلالة المستفيضة – : (وهذا لا يلازم كون الإصرار بنفسه محرماً فضلاً عن كونه من الكبائر كي يستدل به عليه) .

(ثانيها) ما في تحف العقول من كتاب الرضا عليه السلام الى المأمون في عدّ الكبائر وفيه (والإصرار على الصغائر من الذنوب) .

(وأورد عليه) بأمور :

(الأول) رواية كتاب الرضا عليه السلام في الفقيه بسنده الى الفضل بن شاذان

وليس فيه التعبير بـ (الصغائر من الذنوب) وانما هكذا (والإصرار على الذنوب) ونسخة الفقيه أصح ، وسنده أقوى .

(وفيه) ـ مضافاً الى أن في تعارض النقص والزيادة بناء الفقهاء على تقديم اصل عدم الزيادة على اصل عدم النقيصة ، وكونه بناء العقلاء ليس بالبعيد ـ أن الشيخ الانصاري (قده) في رسالة العدالة ذكر رواية الفضل بن شاذان مع لفظ (الصغائر) ولعله ظفر بذلك من كثرة تتبعه ، مع أن المحكي عن النراقي في (المشارق) ان في بعض النسخ رواية ذلك مع (الصغائر) وتتبع النراقي لا ينكر .

(الثاني) أن في آخر خبر الاعمش هكذا (والملاهي التي تصد عن ذكر الله عز وجل مكروهة كالغناء ، وضرب الأوتار ، والإصرار على صغائر الذنوب) ومعلوم أن تغيير التعبير واطلاق (مكروهة) على هذه المعاصي ، ومحرمة على الكبائر آية اختلافها في مراتب المبغوضية ، فلا يدل على انها ايضاً من الكبائر .

(وفيه) ـ مضافاً الى ان اختلاف التعبير لا يكون علامة عدم الحرمة ، بعد ما كان ذلك كله داخلاً في تفسير (الكبائر) في أول الخبر ، ووجود نظائر كبيرة له في الأحاديث لمن لاحظها ، والى أن ادخال مثل (الغناء) و (ضرب الأوتار) في سياق الإصرار على الصغائر يدل على ان سبيل (الإصرار على الصغائر) سبيل الأولين ولا شك في حرمتها عندنا والمستفيضات بها متوفرة عن طرقنا ـ ان اختلاف مراتب المبغوضية لا يدل على عدم الحرمة كما مال اليه بعض ، بل ولا على عدم كونه من الكبائر (مع) ان التعبير بالكراهة عن الحرمة ليس بعزيز في الأحاديث فلاحظ .

(الثالث) ان (الإصرار على الذنوب) وإن كان عاماً يشمل الكبائر والصغائر وبه يتم المطلوب من كون الإصرار على الصغائر من الكبائر ،

لكونه صغرى للاصرار (إلا) ان تعليل ذلك في بعض الأخبار بأنه أمن من مكر الله – كما في حسن بن ابي عمير وخبر تحف العقول – يجعله مختصاً بالاصرار على الكبائر، إذ ليس الإصرار على الصغائر أمناً من مكر الله .

(وفيه) أن الكبرى غير مسلّمة إذ اي مانع في ان يكون الإصرار على الذنب – بما هو إصرار ، لا بما ان الذنب كبيرة – أمناً من مكر الله ؟ بل المناسب للأمن من مكر الله هو مطلق الإصرار على الذنب ، لأن الإصرار بما هو إصرار لكونه غير معتن وغير مبال بمعصية الله كان أمناً من مكر الله .

(ثالثها) خبر تحف العقول عن ابي جعفر عليه السلام (الإصرار على الذنب أمن من مكر الله ولا يأمن مكر الله إلا القوم الخاسرون) بضميمة ما ورد أن الأمن من مكر الله من الكبائر .

(وأورد) عليه – بعد الإغماض عن ضعف سنده – : بانه مختص بالإصرار على الكبائر إذ الإصرار على الصغائر بعد وعد الله تعالى بتكفيره باجتناب الكبائر لا يكون امناً من مكر الله .

(وفيه) – مضافاً الى ان تكفير الصغائر مشروط باجتناب الكبائر لا مطلقاً ، والكلام في الأعم – أن المكفر هو الصغائر ، لا الإصرار عليها ، وليس هذا الإيراد إلا مصادرة .

(رابعها) خبر ابي بصير (لا والله لا يقبل شيئاً من طاعته على الإصرار على شيء من معاصيه) (وقد) يؤخذ عليه بأن عدم قبول شيء من الطاعة لم يكن من ملاكات الكبائر (اللهم) إلا ان يقال بأن عدم قبول شيء من الطاعة أقوى من الوعد بالعقاب ، ونحوها من ملاكات الكبائر .

(خامسها) ما عن القطب الراوندي في (لب اللباب) مرسلاً من النبي صلى الله عليه وآله (اربعة في الذنب شر من الذنب الاستحقار ، والافتخار ، والاستبشار ،

والإصرار) بتقريب أن معنى شر من الذنب في الإصرار ليس إلا صيرورته كبيرة ، والسياق يدل عليه ايضاً فالثلاثة الباقية كلها من الكبائر فكذلك الإصرار .

(وقد) يورد عليه بأن (شر من الذنب) يمكن ان يجعله صغيرة اخرى اعظم من اصلها ، ولا تلازم بين ذلك وبين صيرورته كبيرة .

(وقد يستدل) ايضاً بما رواه المستدرك عن الامدي مرسلاً عن أمير المؤمنين عليه السلام (الإصرار يجلب النقمة) بتقريب : ان فعل الصغيرة ليس مسلّماً جلبه للنقمة لاحتمال العفو عنها (وفيه ما لا يخفى) .

(وقد يستدل) ايضاً بقوله عليه السلام (اعظم الذنوب عند الله ذنب أصر عليه عامله) (وفيه) ان الأعظمية نسبية بالنسبة لنفس الذنب ، لا بالنسبة لجميع الذنوب ، لأنه لا شك ان الاصرار على النظر الى الاجنبية ـ مثلاً ـ ليس اعظم من جميع الذنوب حتى مثل اليأس من روح الله ونحوه .

(وبقوله) عليه السلام (من أصر على ذنبه اجترىء على ربه) باعتبار أن الجرئة على الرب ليست إلا أمناً من مكره ، وعدم المبالاة به ، وهي كبيرة إن لم تكن بالنص فبالملاك ، واطلاق (ذنبه) في الخبر يشمل الصغيرة ايضاً . الى غير ذلك مما يجده المتتبع الغواص في أحاديث المعصومين عليهم السلام .

هذه عمدة ما ذكر في هذا المقام او يمكن ان يذكر ويظهر من مطاوي المناقشات أدلة القول بأن الإصرار على الصغيرة ليس كبيرة والجواب عنها فلا نعيد .

(ثم) إن ظاهر القول المشهور بأن الإصرار على الصغيرة كبيرة أن الكبيرة هو الإصرار ، لا أن الصغيرة تنقلب كبيرة للاصرار ، وقد حكي ذلك عن المشهور ايضاً ، فالاتصاف بالكبيرة انما هو للاصرار على فعل الصغيرة ، لا للصغيرة المصر عليها .

(تتمة) في معنى الإصرار، وقد اختلفت فيه كلمات الأعلام على أقوال (منها) انه الاكثار من فعل المعصية (ومنها) انه المداومة عليها (ومنها) انه فعلها مع العزم على العود اليها (ومنها) انه فعلها مع عدم التوبة منها (ومنها) انه فعلها مرتين . الى غير ذلك .

كما وقع الكلام بالنسبة لبعض هـــذه الأقوال في انه هل يشترط اتحاد المأتي به مع المعزوم على اتيانه في المستقبل من المعاصي ، أم لا ، وبعبـارة اخرى لو نظر الى الأجنبية وعزم على لمسها هـــل يعد ذلك إصراراً على الصغيرة ، أم الإصرار هو العزم على النظر نفسه ، لا اللمس .

(أقول) لا شك في أن المداومة على معصية ، او الاكثار على فعلهـا إصرار لغة وعرفاً ، وما لم يثبت حقيقة شرعية خاصة في معنى (الإصرار) يكون المتبادر منه لغة وعرفاً هو الموضوع الذي يترتب عليه أحكام وآثار (الإصرار) .

وأما فعل المعصية مرة مع العزم على العود عليها ، او فعلهـا مرة مـع عدم التوبة منها (فهما) وإن لم يكونا إصراراً لغة ولا عرفاً ، لأنه أخذ فيه التكرر قطعاً ، إلا أن ورود أحاديث بأنهما من الإصرار يوجب المصير اليهما ايضاً ، واعتبارهما من الإصرار شرعاً ، او تنزيلا .

كخبر جابر عن ابي جعفر عليه‌السلام في قول الله عز وجل (ولم يصروا على ما فعلوا وهم يعلمون) قال : (الإصرار ان يذنب الذنب فلا يستغفر الله ولا يحدّث نفسه بالتوبة فذلك الإصرار) .

ومرسل الآمدي عن أمير المؤمنين عليـه الصلاة والسلام : (المعـاودة للذنب إصرار) .

وخبر حفص المؤذن عن ابي عبدالله عليه‌السلام (وإياكم والإصرار على شيء مما حرّم الله) الى ان قال عليه‌السلام : (عرفوا أنهم قد عصوا الله في تركهم

ذلك الشيء فاستغفروا ولم يعودوا الى تركه وذلك معنى قول الله ولم يصروا على ما فعلوا وهم يعلمون) .

ومفهومه المروى عن رسول الله ﷺ : (ما أصر من استغفر) فان مفهومه ان من لم يستغفر فقد أصر .

والمروى عن الكاظم في حسن بن أبي عمير (ومن لم يندم عليها كان مصراً) .

وخبر جنود العقل والجهل الذي ذكر التوبة وجعل ضدها (الإصرار). وغير ذلك .

(والذي) يمكن استفادته من هذه النصوص : هو ان القولين الأولين في (الإصرار) متوقفان على عدم التوبة والندم ، فالمداومة على المعصية ، والاكثار منها إصرار إذا لم يتخللها التوبة والندم والاستغفار ، وان المعصية مرة مع العلم والعمد دون ندم ، او مع العزم على العود عليها ايضاً إصرار تضييقاً وتوسيعاً من الشرع الحنيف في تفسير (الإصرار) .

(واورد) بعض الاعلام المعاصرين القائلين بأن الذنوب كلها كبائر تبعاً لغيره على مذهب المشهور : بأنه لو سلم صحة تقسيم الذنوب الى الكبائر والصغائر ، وتم ما هو المشهور من ان الإصرار على الصغائر من الكبائر ، وثبت أن فعل الصغيرة مع عدم التوبة ، او مع العزم على المعاودة اليها إصرار لم تبق ثمرة لثبوت الصغائر (وذلك) لأن الكبيرة إن تاب عنها محيت وإن لم يتب عنها عد فاعلها عاصياً ، والصغيرة كذلك إن تاب عنها محيت ، وإن لم يتب كانت كبيرة لأن عدم التوبة عنها إصرار ، والإصرار يجعلها كبيرة .

(وتفصى) عن ذلك المحقق الاصفهاني (قده) : بأن صدور الصغيرة عن المجتنب عن الكبائر مانع عن تأثير الصغيرة في العقوبة ، فلا يحتاج في رفع العقوبة الى التوبة ، فلا يتحقق الإصرار إلا بفعلها مرة بعد اولى وكرة بعد

اخرى . فيكون حال الاتيان بالصغيرة – لمجتنب من الكبائر – حال الكبيرة مع التوبة عنها ، فكما ان التوبة تكفر الكبيرة ، كذلك اجتناب الكبائر يكفر الصغيرة .

واضاف بعض آخر في التفصي عن ذلك : بأن صورة العزم على العود الى الصغيرة خارجة عن عموم (من اجتنب الكبائر لم يسئل عن الصغائر) .

وفصل ثالث : بين ما إذا كان العزم على العود الى المعصية مستمراً من حين ارتكاب المعصية اول مرة ، وبين ما إذا حدث العزم بعد ذلك قبل التوبة باعتبار اتحاد المعصية سنخاً ونوعاً في الثاني دون الأول .

وقد كثر الكلام والنقض والابرام في المقام ، والذي يقتضيه الجمع بين الأدلة في بادي النظر هو أن يقال : ان الثمرة لثبوت الصغائر يمكن أن تكون في العفو عنها حتى مع صيرورتها كبائر بالإصرار اذا كان المرتكب لها مجتنباً عن الكبائر التي هي بالعنوان الأولي كبائر ، لا بعنوان الاصرار (وهذا) وان كان منافياً لإطلاق (الكبائر) بعد شموله للاصرار على الصغيرة – بالورود او الحكومة – إلا ان ارتكاب خلاف الإطلاق في مثله أولى من مخالفة الأدلة شبه الصريحة والمعتمدة لدى محققي الفقهاء من انقسام المعاصي الى الصغائر والكبائر ، ومن كون الإصرار على الصغيرة كبيرة ، الذين ارتكب كليهما أو أحدهما من أراد التمسك باطلاق (الكبائر) أو اتخذ من الاطلاق ممسكاً لالتزام أحد الأمرين (ولعل) ما ذكرناه ليس بعيداً عن المتفاهم عرفاً من الأدلة لمن صفى ذهنه عن شوائب الإشكالات .

(وما يقال) من أن هذا الجمع مقتضاه عدم الالتزام بكون الاصرار على الصغيرة كبيرة (مع) ان نتيجته ايضاً عدم ترتيب الأثر المنسوب للمشهور من أن الاصرار على الصغيرة ينافي العدالة (فانه يقال) ان عدم ترتيب بعض آثار الكبائر للادلة المقتضية له بنحو التخصيص لا يوجب خروج المورد

موضوعاً فما أكثر نظائره في مختلف ابواب الفقه (وأمـا) كون نتيجة هذا الجمع المختار عدم كون الاصرار على الصغيرة كبيرة فلا ، إذ ذلك يتبع أدلته الخاصة به التي ذكرناها آنفاً ، والحاصل: انه يمكن ان يقال بأن الإصرار على الصغيرة كبيرة ، ومقتضى ذلك ترتيب جميع آثار الكبيرة على الإصرار على الصغيرة من سقوط العدالة به ، وعدم جواز الصلاة خلفـه ، ونحو ذلـك ، لكنه استثني من ذلـك الوعد بالعفو عنها مطلقاً حتى مع الإصرار جمعـاً بين الأدلة كما ذكرنا (فتأمل) .

(التنبيه السابع) هل يشترط في العدالة الاطمينان بموافقة باطن الشخص العادل لظاهره ، ام يكفي عدم الظن بالخلاف ، أم يصح ترتيب آثار العدالة حتى مع الظن الشخصي بالخلاف ؟ احتمالات أو أقوال .

ذهب الى الاول جمع فتوىً او احتياطاً ، من جهـــة أن ظاهر كل صفة كونها واقعية فقوله عليه السلام (صائناً لنفسه ، حافظاً لدينه الخ) ظاهره كونه كذلك واقعاً لا في الظاهر فقط فكما لو قيل (فلان طبيب ، أو مهندس ، أو فقيه) ظاهرها المامه الواقعي بهذه العلوم، لا كون مظهره مظهر طبيب ، او مهندس ، او فقيه ، كذلك فيما نحن فيه .

وقال بالثاني آخرون : اعتماداً على ان طريقة العقلاء في ترتيب الآثار على الصفات في جميع أمورهم على عـدم الظن الشخصي بالخـلاف ، ولا يلتزمون بالاطمينان على الوفاق، فاصحاب الصنائع والحرف يراجعهم الناس في امورهم كلها بمجرد كون ظاهره ذلـــك من دون توقف على الاطمينان بموافقة واقعه لظاهره ، فالداخل في بلد غريب ، لو أراد صياغة ذهب يذهب الى أحد المحـــلات المعدة للصياغة بظاهرها ، من دون التزام التحقيق بمقدار الاطمينان الى معرفة صاحب المحل بالصياغة ومهارته فيها .

(واذا) ثبت كون ذلك طريقة عقلائية صح ترتيب الآثار الشرعية للعدالة

على من ظاهره ذلك ايـــكالاً من الشرع على العرف والعقلاء في جميع الموضوعات إلا ما استثني بالخصوص .

وذهب الى الثالث جمع من الفقهـــاء ولعله ليس بعيــداً عن الصواب . واستدل له بأمرين :

(الأول) أن الظن الشخصي ليس حجة في الشرع مطلقاً فلا وفاقه يكون جابراً ، ولا خلافه يكون كاسراً ، فـ (إن الظن لا يغني من الحق شيئاً) إلا ما استثني في موارد خاصة كالظن في الركعات ونحوه .

(الثاني) الروايات المصرحة او الظاهرة في ان مقياس العدالة شرعاً هو الظاهر فقط وفي بعضهـا (فـلا يسئل عن باطنه) وفي بعضهـا (مأمون) و (خير) و (مرضي) خصوصاً مثل صحيح او حسن علقمة (فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً ولم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من أهل العدالة والستر ، وشهادته مقبولة وإن كان في نفسه مذنباً) (وصحيح) حريز (وعلى الوالي ان يجيز شهادتهم إلا ان يكونوا معروفين بالفسق) (وخبر) العلاء وفيه (إذا لم يعرف بفسق) (وحسن) البزنطي (اجيزت شهادته على الطلاق بعد أن يعرف منه خير) فهذه كلها مصرحة او ظاهرة بصدق العدالة على من كان ظاهره عدلاً وإن ظن ظناً شخصياً على مخالفة باطنه لظاهره .

(وقد أورد) على الاستدلال بذلك :

اولاً : بأن هذه الروايات هي كانت مستند القول بأن العدالة مجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق ، وقد اعرض الفقهاء كلاً او جلاً عن التمسك بها لأصل العدالة فكيف يتمسك بها لهذه المسئلة الفرعية للعدالة ؟

(وفيه) أن دلالة هذه الروايات على كون العدالـة مجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق ، ودلالتهـا على عدم مانعية الظن بمخالفـة باطن العـادل لظاهره حاصلة ، وإذ رفعنا اليد عن احدي الدلالتين لمانع من (الاعراض)

او (مخالفة المشهور) او نحوهما لا يوجب ذلك سقوط الروايات عن الحجية سنداً كي لا يصح التمسك بها في المقام . (كيف) وقد التزم جمع من الفقهاء التفكيك بين الدلالة المطابقية ، والالتزامية بترك الأولى والأخذ بالثانية إذا كانت الأولى مبتلاة بمانع (مع) أن ما نحن فيه أهون ، وليس يرى فيه اي مانع عرفي .

وثانياً : بأنها واردة مورد الغالب اذ الغالب حصول الظن بل الاطمينان بموافقة الباطن للظاهر .

(وفيه) ـ مضافاً إلى منع الغلبة لشيوع التدليس والتزوير في الأمور ـ ان الغلبة بما هي لا توجب انصرافاً في اللفظ الى معنى خاص .

وثالثاً: بأن مفاد المطلقات ليس جعل الطريقية بطور التأسيس حتى يمكن التمسك باطلاقها، وانما مفادها جعلها بطور الامضاء لما هو طريق عند العرف والعقلاء ، وهم لا يجعلون ذلك طريقاً معتبراً ولا يحكمون بثبوت ذي الطريق إلا فيما اذا أفاد الظن .

(وفيه) منع ذلك ، بل الحال في هذا عندهم حال ظواهر الألفاظ التي لا يتقيدون فيها بموافقة الظن الشخصي لما يستفاد منها .

ورابعاً: بأن المطلقات على فرض تسليم الاطلاق لها لصورة الظن الشخصي على الخلاف إلا انه يجب تقييدها بما ورد من اعتبار الوثوق بدين الإمام ، وعدم جواز الصلاة خلف من لا تثق بدينه ، ونحو ذلك مما يلزم في تحقق موضوعه الاطمينان على موافقة الباطن للظاهر .

(وفيه) ـ مضافاً الى صراحة بعضها في عدم لزوم معرفة الباطن ، أو عدم لزوم كشف الظاهر عن الباطن مثل (إلا أن يكونوا معروفين بالفسق) او (إذا لم يعرف بفسق) او (فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً ... وان كان في نفسه مذنباً) ونحوهما ، والى ان ظاهر الوثوق بالدين هو الوثوق بعقيدته

بكونه شيعياً ، لا الوثوق بعمله كما يستفاد ذلك من نظائر مثل هذه التعبيرات في لسان الروايات – ان لسان بعض تلك المطلقات بالقياس الى مثــل (لا تصل إلا خلف من تثق بدينه) لسان الحكومة ، والتوسعة الموضوعية مثل (من صلى الخمس جماعه فظنوا به خيراً ، أو كل خير) ونحو ذلك إذ معناه أن من كان كذلك فثقوا به ، ورتبوا عليه آثار الوثوق ، خصوصاً مثل كلمة (كل خير) .

والحاصل : أن الظن الشخصي غـير المعتبر بكون باطن الانسان العـادل غير موافق لظاهره المأمون لا يقدح في عدالته ، فكيف بلزوم الظن الشخصي بالموافقة بين الظاهر والباطن ، او الاطمينان الى ذلك . إلا ان الاحتياط مهما سهل فـلا شك في كونه افضل ، خصوصاً في مثـل مرجع التقليد ، وشهود الطلاق .

(التنبيه الثامن) لا إشكال في ان المـراد (بالكبائر) و (العيوب) اللتين جعل اجتنابهما طريقاً او معرفاً للعدالة ، ما كان معصية عند الفاعل ، لا في نفسه ، فالمرتكب للكبيرة او للعيب مع عدم الالتفات الى ذلـك ، او العذر في الارتكاب مثل النسيان ، والاضطرار ، وغيرهما مما تضمنه حديث الرفع غير قادح في العدالة ، اذ ظاهر او منصرف ذلك هو كونه صادراً عن عصيان لله تعـالى ، والعصيان صدقه متوقف على عـدم العذر . فلو استغاب شخص مؤمنـاً وكانت الغيبة له جائزة لم تقدح في عدالته ، كما قد يفكك في ذلـك بين المغتاب (بالكسر) وبين السامع ، فرب مغتـاب غير معذور في الغيبة ، ومستمعه معذور فيه ، وبالعكس ، وقد يفكك بين السامعين ايضاً ، فربما كانت الغيبة جائزة السماع لشخص لكونه مثلاً في طريق الاصلاح ، دون شخص آخر ، والمناط واضح ومعلوم .

(ومع) الشك في كون الفاعل للكبيرة عاص بفعلها أم لا (احتمالان) من أن قيد العذر أمر زائد ، فينتفى بالأصل إلا إذا أحرز وجوده فيكون

الاصل في حال الشك العصيان كما هو المنسوب الى صاحب الجواهر في كتاب الشهادات (ومن) ان المعصية بنفسها أمر بسيط يشك في وجوده فالأصل عدمه ، وتجزئه الى فعل المعصية ، مع عـــدم العذر تجزء فلسفي غير عرفي فيكون الأصل في حال الشك عـدم العصيان . كما ارتضاه بعض المقاربين لعصرنا .

(هذا) مع عدم وجود حالة العدالة سابقاً ، والا فاستصحابها لا مانع منه ، فلو رؤي شخص مسبوق العدالة يغتاب ، او يستمع الى الغيبة ، وشك في انه هل له عذر في ذلـــك ام لا كان مقتضى عـــدم نقض اليقين بالشك استصحاب عدالته إلا أن يثبت عدم العذر له باقراره، او من قرينة خارجية قطعية ، او حجة . وهكذا في الكذب ، وشرب الخمر ، وأكل رمضـان ، ونحوها من المحرمات . خلافاً للمنقول عن الجواهر ايضاً في قـدح مثل ذلك للعدالة ، لأصالة عـــدم تكفيرها ، ولعمومات التوبة الشاملة لحال الشك ، ولغيرهما .

(وفيه) ان اصل عدم التكفير ـ مضافاً الى كونه محكوماً بأصل عدم العصيان ، او استصحابه سببياً ومسببياً ، ومع جريانهما لا مجال لأصل عـدم التكفير كما حقق في محله ـ مثبت فلا يجري من رأس .

وأما التمسك بعمومات التوبة فهو من التشبث بالعام في الشبهة المصداقية .

(وإذا) جرى أصل عدم العصيان ، واستصحاب العدالـة بالنسبة لهذه المحرمات الفعلية فجريانها بالنسبة لأعمـــال تكون حرمتها وعدم حرمتها بالوجوه والاعتبارات أولى مثل التصدي للأمامة ، ودعوة الناس الى نفسه ، ونحوهما مما تختلف وجوه الحرام والحلال والواجب منهـا باختلاف الموارد ، والنوايا ، ونحوهما (نعم) قـد يسبب مثـل ذلك ضعف العقيدة بقوة تدين مرتكب ذلـــك ، ولكنه لا يجوز ترتيب آثار الفسق عليه كجواز غيبته ، ووجوب العدول عنه ، ونحو ذلك .

(التنبيه التاسع) حسن الظاهر الذي التزمنا بكونه العدالة ، او كونه طريقاً اليها لا يكفي في تحققه بالمرة والمرتين ، فلو رأينا شخصاً صلى الظهر والعصر ، وسئلناه عن شيء فلم يكذب ، ثم وصلت النوبة الى غيبة انسان فلم يغتبه لا يكفي مثل ذلك في الحكم بعدالته بل اللازم أن يتكرر منه ذلك بحيث يصدق فيه بالحمل الشائع (حسن الظاهر) وهذه الكلمة وإن لم تصرح بها الروايات ، ولكنا استفدناها من جمع الروايات بعضها مع بعض ومن عدم امكان الالتزام بظاهر الاسلام فقط مع عدم ظهور الفسق .

وهكذا على القول بكون العدالة هي الملكة بطريق اولى لا يكتفي في كشفها المرة والمرات القليلة بل بحيث يصدق عليه انه ذا نفس متمرنة على الطاعة ، ومن جانب آخر لا يحتاج الى (المعاشرة التامة والصحبة المؤكدة) كما قال به البعض ، إذ دون مثل ذلك ينكشف به نفس الانسان لصاحبه (مع) ان صدق (الستر) و (العفاف) وقوله عليه السلام (فإذا سئل عنه في قبيلته ومحلته قالوا ما رأينا منه إلا خيراً) ونحو ذلك لا يستدعي المعاشرة التامة والصحبة المؤكدة .

والحاصل : انه لا يكتفي في مقام استكشاف العدالة بالطاعة مرة ومرتين — كما قد يعتمد عليه بعض من أفرط في حسن ظنه بالناس — ولا يحتاج الى تجشم المعاشرة الاكيدة الكثيرة كما ذهب اليه آخرون، بل التوسط وصدق عنوان (حسن الظاهر) عند القائلين به ، وصدق عنوان (فاذا سئل عنه في قبيلته ومحلته قالوا ما رأينا منه إلا خيراً) عند القائلين بالملكة كاف .

(التنبيه العاشر) الظاهر عدم ترتب آثار العدالة مطلقاً عند من صدقت عليه عناوين العدالة لدى قوم ، ولم تصدق عليه لدى قوم آخرين . فمن حسن ظاهره مع اهل العلم وأهل الدين ، والوعاظ والعلماء وأصحاب المساجد والعبادات ، ولم يحسن ظاهره عند أهل الفسق والفجور ونحوهم فليس هذا

بعادل ، لأن ظاهر (الستر) و (العفاف) كونه متصفاً بهذه الصفات مطلقاً ، لا ظهورها عنه إجمالاً ، وكذا ظاهر قول أهل محلته فيه ما رأينا منه إلا خيراً كون ذلك كاشفاً عن باطنه ، ونحو ذلك .

(وليس) هذا نظير (الربا) و (والكرّ) ونحوهما مما تختلف أحكامه باختلاف الناس وتفاوت البلدان .

(التنبيه الحادي عشر) هل النسبة بين (العدالة) و (الإسلام) العموم المطلق أو العموم من وجه ، وجهان بل قولان ، مبنيان على أن الكافر هل يكون عادلاً أم لا ، والمقصود بذلك (العدالة الشرعية) التي تترتب آثار معينة عليها ، لا العدالة اللغوية ، او الاخلاقية لوضوح امكانها في الكافر .

استدل لعدم صيرورة الكافر عادلاً : بالأحاديث المستفيضة العادّة للكبائر وأكبرها الاشراك بالله تعالى ، فكيف يكون الكافر عادلاً وهو مرتكب لأكبر الكبائر باستمرار .

وبأنه كيف يكون عادلاً وقد حكم في الشريعة للعادل باحكام هي مقطوعة الانتفاء بالنسبة الكافر ، مثل وجوب الأخوة ، وحرمة الغيبة ، ونحوهما .

وبقيام الأدلة المتظافرة على عدم صحة صيرورة الكافر شاهداً ، أو قاضياً ، أو مفتياً ، أو إمام جماعة مما هي من آثار العدالة .

وبالسيرة المستمرة والمرتكز الذهني العام عند جميع المؤمنين ، بل عامة المسلمين على عدم ترتب تلك الآثار على الكافر .

واستدل القائلون بامكان صيرورة الكافر عادلاً : بأن العادل هو الذي لا يعصى الله معصية فاعلية ، ولا تنافي بين ذلك وبين الشرك بالله تعالى ، إذ من الممكن أن يكون الكافر معذوراً في كفره كما ورد في تفسير قوله تعالى (إلا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين لا يجدون حيلة ولا يهتدون سبيلا) من انهم الذين لم تبلغهم دعوة الإسلام ، او لم يؤتوا الإلتفات الكافي

للبحث عنه ، ونحو ذلك (وقد) أسلفنا في التنبيه الثامن أن المعصية الفعلية لا تخل بالعدالة ، انما المخل بها المعصية الفاعلية (وكون) الشرك بالله تعالى أكبر الكبائر يراد به الشرك الفاعلي لا الشرك الفعلي ، بدليل أن بعض الآثار الأخرى للشرك من العقاب ونحوه غير مترتبة على الشرك الفعلي فقط ، فليكن هذا الأثر ايضاً كذلك .

واما تخلف بعض آثار العدالة عن مطلق (الكافر) مثل وجوب الأخوة ، وحرمة الغيبة ، ونحوهما فلا يدل على انتفاء العدالة موضوعاً بل حكماً ، لأن الاستدلال بمثل ذلك على انتفاء آثار أخرى لم تدل الأدلة على انتفائها عن الكافر أشبه بالقياس .

وهكذا القول في عدم جواز صيرورة الكافر مرجعاً للتقليد ، أو قاضياً ، أو شاهداً ، أو إماماً للصلوة .

وأما السيرة فهي مخدوشة موضوعاً وحكماً لاحتمال استنادها الى فتاوى الفقهاء .

وأما المرتكز الذهني للمؤمنين بل المسلمين فهو ان رجع الى السيرة فهي ، وإلا فلا دليل على حجيته مستقلاً .

(أقول) مقتضى فقدان الدليل الخاص في المقام وإن كان هو الذهاب الى القول الثاني (إلا) أن السيرة ، والمرتكز الذهني للمؤمنين ، والمستفاد من مختلف الأدلة في شتيت الابواب من أن الكافر فصل بينه وبين المسلمين في الأمور الدينية ونحوها تستوقف الفقيه .

(والخدشة) في السيرة في غير محلها موضوعاً وحكماً .

(والمرتكز) الذهني للمؤمنين يمكن اعتباره طريقاً عقلائياً وعرفياً لكشف الحكم ، خصوصاً في مثل هذه المرتكزات التي تنبىء عن بناء الشريعة عليها

(وقد) اعتمد على المرتكز الذهني العام للمؤمنين بعض مراجع العصر وليس بعيداً عن الصواب .

(وأما) احتمال استناد السيرة ، والمرتكز الذهني الى فتاوى الفقهاء فهو غير مضر بعد ما كان مثله معدوداً من الطرق العقلائية والعرفية لكشف مقاصد الموالي، خصوصاً وقد ذكرنا غير مرة على الإشكال بالخدشة في الاجماع المحتمل الاستناد وفي ما نحن فيه اولى (والحاصل) أن النسبة بين العادل والمسلم العموم المطلق فكل عادل مسلم ولا عكس ، لا العموم من وجه .

(التنبيه الثاني عشر) هل حسن الظاهر امـــارة على العدالة عند نفس الشخص الحسن ظاهره ايضاً أم لا ؟ فلو كان الرجل ساتراً لعيوبه، بحيث إذا سئل عنه في محلته وقبيلته قالوا عنه ما رأينا منه إلا خيراً ولكنه يعلم بعدم حسن باطنه او شك في ذلك ، فهـــل له أن يرتب على نفسه آثار العدالة ، فيتصدى للقضاء ، ولإمامة الجماعة ، وللشهادة على الطلاق ، ونحو ذلك ، أم لا يجوز له ذلك بل يجوز له القبول اذا دعي اليها ، أم لا يجوز له ذلك ايضاً وانما الجائز ما إذا وقع عنه جبراً ، كما اذا كان واقفاً للصلوة فرادى فوقف خلفه شخص مؤتماً به ، أم يلزم عليه مع ذلك إخبار الشخص بعدم عدالته . فهنا مسائل ثلاث :

(أحدها) هل يجوز له التصدي لما يشترط بالعدالة بمجرد كونه حسن الظاهر عند الناس ، بحيث يدعو الناس الى الصلاة خلفه ، او التحاكم اليه ، أو جعله من شهود الطلاق ونحوها أم لا ؟

(ثانيها) إذا لم يجز له ذلك فهل له قبول التصدي لها إذا دعي الى ذلك من غير ان يدعو هو الناس الى نفسه ، فلو طُلب اليه ان يأتي المسجد ويصلي بالناس جماعة ، أو سئلوه أن يطبع رسالته العملية ويعطيها لمن طلبها منه ، او استدعي للقضاء بين اثنين ، فهل يجوز له الذهاب الى المسجد في أوقـات

الصلاة ، وتقدم المصلين ، وطبع فتـاواه واعطائهـا لمن قلده ، والحكم بين متخاصمين طلبا منه ذلك .

(ثالثها) اذا لم يجز له ذلك ايضاً فهل يجب عليه سحب نفسه عن هـذه الميادين بحيث لو كان يصلي فرادي فأتمّ به شخص هل يجب عليه دفعه بيده ، او إعلامه بأن لا يصلي معه ، أو استعلم منه الفتوى فهل يجب عليه ان يقول له لا تقلدني ، أو ارادوا إجراء صيغة الطلاق عنده فهـل عليه أن يقول لهم انا لا أشهد على الطلاق ، أم يجوز له ان يسكت ويستمع .

الظاهر أن في المسئلة الثالثة لا يجب عليه سحب نفسه، ودفع الناس عنه – وإن كانت عادة بعض المتقين والمتدينين على سحب أنفسهم عن هذه المقامات ، ولذا ينهون النـاس عن الصلوة جمـاعة خلفهم ، ولا يستجيبون لسماع صيغة الطـلاق ونحو ذلك – لعدم الدليل على وجوب السحب إلا مـــا يحتمل من الاغراء بالجهل ، وهو ليس منه موضوعاً ، إذ الاغراء يجب أن يكون بفعل المغري ، وليس هنا فعل صادر من الشخص يسبب الاغراء الآخرين (اللهم) إلا أن يقال بأن ستره لعيوبه هو نوع اغراء (لكنه) بعيد إذ ستر العيوب شرعاً من الواجبات او الفضائل ، وليس فيما أمر الشارع بـــه وجوباً او استحباباً اغراء (ثم) لو وقف الشخص الذي لا يرى نفسه عادلاً ، أو يرى نفسه غير عـــادل ، للصلوة فرادى فأتمّ به شخص آخر لحسن ظاهره فهل للامام ان ينوي الإمامة حتى يستحصل على ثواب الجماعة أم لا ؟ (ربما) يحتمل عدم جواز ذلك ، لان نية الجماعة وعدمها فرعـان على كون الرجل أهـــلاً للامامة وعدمه ، فلو علم الامام بعدم اهليته ، أو شك في ذلـك فلا يحق له هذه النية مضافاً : الى احتمال بطلان صلوته بهذه النية ، إذ ما نواه من الجماعة لا تجوز له ، وما يجوز له لم ينوه ، فصلاته باطلة اما لعدم صحتهـا من جهة خلوهــا عن النية ، أو من جهة بطلانها لكونها جماعة . (وقد يقال) بجواز

النية ، ولكنهـا غير مؤثرة في زيادة الثواب ، إذ النية بنفسها لا تضر لكن ترتب الأثر وهو اعتبار الله تعالى هذه الصلوة صلوة جماعة (الذي هو سبب زيادة الثواب) غـير معلوم .

(ويمكن) أن يقال : بجواز نية الجماعة ، وترتب الثواب ايضاً ، (أما النية) فلأنها تابعة للفعل ، ومـا دام مثل هذه الجماعة جائزة له فنيتها ايضاً جائزة ، واحتمال بطلان صلوته في غير محله إذ الفرض عدم البطلان بمثل ذلك (وأما الثواب) فهو مترتب على ما يصدق عليه الجماعة بالحمل الشائع ، وهذه جماعة كذلك ، فالحديث الشريف القائل بأن للامـــام من الأجر مثل أجر المأمومين يشمله (والقول) بأن ذاك في الجماعة الصحيحة وهذه ليست صحيحة لأنها من جانب الإمام معلوم عدم صحتها، ومن جانب المأموم متخيل الصحة، لا صحيحة (يدفعه) أن الصحة ليست سوى ما أجازه الشرع ، ومثل هذه الصلاة مجـازة شرعاً للامام على الفرض ، وللمـأموم باعتماده على حسن الظاهر (والحاصل) انه لا يبعد القول بجواز نية الإمام الجماعة ، وترتب ثواب الجماعة على مثلها (والتفصيل) بين من يعلم عدم أهليته وبين من يشك فيهـا بالتزام الجواز في الثـاني دون الأول غير واضح الوجه .

(وأما المسئلة) الثانية ، وهي جواز اقدام من حسن ظاهره وساء باطنه على إمامة الجماعة ، فالظاهر أيضاً عـــدم الإشكال فيه ، لأن جواز الجماعة متوقف على حسن الظاهر ، وحسن الظاهر سواء كان هي العدالة ، ام طريقاً جعلياً او إمضائياً لها ، فهو موجود ، ولا دليل على أكثر من ذلك (سوى) ما عن السرائر نقـلاً عن كتاب ابي عبدالله السياري صاحب موسى والرضا عليهما السلام ، قـال قلت لأبي جعفر الثاني عليه السلام قوم من مواليـك يجتمعون فتحضر الصلاة ، فيقدم بعضهم فيصلي بهم جماعة فقال عليه السلام : (إن كان الذي يؤم بهم ليس بينه وبين الله طلبة فليفعل) .

ومفهومه : إن كان بينه وبين الله طلبة فلا يفعل ، بمفهوم الشرط الحجة عرفاً .

(وفيه) أن الرواية غير تامة من جهات (سنداً) بما في أبي عبدالله السياري من قول أصحاب الرجال : انه (ضعيف ، فاسد المذهب ، مجفو الرواية ، كثير المراسيل) (ومتناً) بأن ظاهرها (او محتملها) ان الإمام هو الذي يتقدم فيصلي بهم جماعة ، ولعل هذا من جهة الاغراء بالجهل ونحوه مما ليس فيما لو قدمه المأمومون (ومتناً) ايضاً : بأن (طلبة) كما قيل هي المعصية التي استحق فاعلها عليها الحد لا مطلقاً ، والكلام في الأعم من ذلك، ولا اقل من احتمال ذلك .

(والحاصل) إنه يجوز له قبول إمامة الجماعة ، وليس فيه اغراءاً بالجهل لأن من يعتقدون عدالته هم الذين قدموه للجماعة . لا انه هو الذي قدم نفسه حتى يكون اغراءاً بالجهل ، وفي حكم الجماعة طبع رسالته العملية واعطائها لمن طلبها من مقلديه ، وهكذا القضاء بين الناس اذا طلب اليه وغير ذلك مما يشترط بالعدالة .

(وأما المسئلة الأولى) فقد يقال فيها ايضاً بالجواز ، لأن اطلاقات أدلة العدالة لم يفصل فيها بين من يرى عدالة نفسه، وبين من لا يراها لنفسه مع كثرة النوعين دائماً في الخارج ، وترك الاستفصال دليل عدم التفصيل (وفيه) أن الروايات وردت بملاحظة الناس ، وليست ناظرة الى العادل نفسه ، فالاطلاق بالنسبة اليه غير شامل ولا تام (مضافاً) الى كونه من الاغراء بالجهل الحرام عقلاً وعرفاً وشرعاً - كما قيل - .

(وقد) يفصّل بين العلم بعدم عدالة نفسه فلا يجوز له دعوة الناس الى نفسه ، وبين الشك في عدالة نفسه فيجوز ، لشمول الاطلاقات الثاني دون الأول (وفيه) مضافاً الى أن الشك في العدالة مرجعه الى الحكم بعدمها كما

وتعرف بحسن الظاهر الكاشف عنها علماً أو ظناً

سبق في ــ بعض التنبيهات الآنفة ــ ان الاطلاق غير شامل لحال العادل نفسه ، حق يكون في الشاك مسلماً ، وفي العالم بعدم عدالة نفسه مشكوكاً او مسلّم العدم .

[وتعرف] العدالة بأمور بعضها متفق عليها ، وبعضها مختلف فيها ، وقد ذكر الماتن قدس سره ثلاثة منهـــا ، ونحن نذكرها اولاً ، ثم نتبعها بالباقي .

(الأول) [بحسن الظاهر الكاشف عنها] أي : عن العدالة [علماً أو ظناً] هذا على فتوى المصنف من ان العدالة غير حسن الظاهر من الملكة ، أو اجتناب الكبائر ، ونحوهما ، أمـــا على القول بكونها نفس حسن الظاهر فلا يكون حينئذٍ طريقاً .

وفي المقام بحثان (الأول) هل ان حسن الظاهر طريق الى العدالة إجمالاً (والثاني) هل يجب تقييد حسن الظاهر بما اذا اوجب العلم او الظن بالملكة النفسانية أم لا ؟

أما البحث الأول : فطريقيته الاجمالية لا إشكال فيها ، وقد نقل تسالم الأصحاب عليها ، وكونه معروفاً بينهم ، وأنه لولاه لم يمكن كشف العدالة ولو بالمعاشرة لاحتمال ان يكون الآتي بالواجبات غيرنا وللقربة بل وغيرنا للواجب ، فلا يمكن الحكم بأن المكلف آت بالواجب إلا من حسن الظاهر (والمقصود) بحسن الظاهر هو ان لا يطلع منه على ترك واجب او فعل حرام او التوبة مع فعل احدهما .

والذي استدل به لذلك هو ما أسلفناه في أدلة القول بأن حسن الظاهر هو العدالة ، بل وأدلة القول بكفاية الاسلام مع عدم ظهور الفسق في الحكم بعدالة الشخص مما سردنا رواياته تحت ذلك القول (كالصحيح) عن حريز عن

ابي عبدالله عليه السلام في اربعة شهدوا على رجل محصن بالزنا فعدل منهم اثنان ولم يعدل الآخران فقال عليه السلام : (إذا كانوا اربعة من المسلمين ليس يعرفون بشهادة الزور أجيزت شهادتهم جميعاً) (والموثق) عن ابي بصير عن ابي عبدالله عليه السلام قال:(لا بأس بشهادة الضيف اذا كان عفيفاً صائناً)(والصحيح) عن ابي جعفر عليه السلام (لو كان الأمر الينا لأجزنا شهادة الرجل الواحد اذا علم منه خير مع يمين الخصم في حقوق الناس) (والصحيح): يسلم الذمي ويعتق العبد أيجوز شهادتهما على ما كانا أشهدا عليه قال عليه السلام : (نعم اذا علم منهما بعد ذلك خير) (وصحيح) ابن ابي يعفور : (والدلالة على ذلك كله أن يكون ساتراً لعيوبه حتى يحرم على المسلمين تفتيش ما وراء ذلك)الى غير هذه مما تدل بمختلف الدلالات على كفاية حسن الظاهر في الحكم بعدالة الشخص وترتيب آثارها عليه .

(ثم) انه اورد على اصل كون حسن الظاهر طريقاً الى العدالة ، أو كونه هي العدالة بنفسها بأمور غير خالية عن النقاش :

(ومنها) أن حسن الظاهر معنى مشكك ذو مراتب واول مراتبه مجهول الحال ، وأعلى مراتبه المعصوم ، وبينهما مراتب كثيرة فأيٌ أريد منها ؟ واذا جهل الموضوع للفقيه فكيف يكشف الحكم له ؟

(والجواب) ان هذا الايراد موجود في عامة الاوصاف الانسانية الظاهرة والباطنة كالبلاغة ، ومعرفة اللغة ، والكرم ، والشجاعة، ونحو ذلك ، واذا أطلقت عامة الاوصاف كان ما يستفيد العُرف منها معنى صادقاً وإن كانت افراد ذلك المعنى ايضاً متفاوتة كذلك (حسن الظاهر) فان المقصود منه ما يطلق عليه بالحمل الشائع (حسن الظاهر) وان كانت افراده متفاوتة المراتب (وأما) مجهول الحال (والمعصوم) فهما خارجان قطعاً بعدم شمول الاطلاق بالحمل الشائع على مجهول الحال او بالانصراف عنه ، وعدم ارادة المعصوم منه قطعاً ، ومن مراتبه أن يكون ما يظهر من افعاله وأقواله غير حرام .

(ومنها) أن الظاهر والباطن امران إضافيان ، فالظاهر لأهل البيت من أعمال وأخلاق الشخص يكون باطناً لاقربائه ، والظاهر لأقربائه يكون باطناً بالنسبة لأصدقائه ، والظاهر لأصدقائه باطن بالنسبة لأهـــل بلده ، والظاهر لأهل بلده باطن بالنسبة الى اهل البلاد الأخرى وهكذا ، فلا يدخل (حسن الظاهر) تحت عنوان منضبط .

(والجواب) ـ مضافـاً الى ان (حسن الظاهر) كلمة لم ترد في آية أو رواية ولكنها مستنبطة من مختلف الألفاظ الواردة في الروايات ، فـلا يدور حكم العدالة مدارها ، وانمـا الذي يدور الحكم مداره هو صدق (العفيف ، المأمون ، الصائن ، الساتر لعيوبه ، لا يعرف بشهادة الزور ، الخيّر ، اذا عرف منه خير) ونحو ذلك عليه مما ورد في الروايات ـ أن لكل انسان حكم نفسه في عامة الموضوعات ، ولو تغير ذلـــك الحكم بالنسبة لغيره ، لما في اكثر الموضوعات من اختلاف المصاديق ، او الاضافات ، أو غيرهما ، فكما يقال في اختلاف المتوسط من أشبار الناس بأن الكر لكل متوسط الشبر ما كان كراً بشبره ، وإن كان شخص آخر متوسط الشبر ايضاً يقل ذلك عنده عن الكر . كذلك فيما نحن فيه حسن الظاهر بالنسبة لمن هو من أهل بيت الشخص المطلوب معرفة عدالته أصعب من حسن الظاهر بالنسبة لمن هو من أصدقائه ، وكذلك حسن الظاهر بالنسبة للصديق يكون أصعب منه بالنسبة للغريب ، وهكذا ، ولكل حكم نفسه ، ومجرد الاختلاف في ذلك لا يقدح في اعتبار الظاهر بعد ما قامت الادلة المتعددة عليه .

(ومنها) ما دل على عدم الاغترار بظاهر الرجل من الروايات المتعددة التي منها ما في الاحتجاج عن الرضا عليه السلام قال : قال علي بن الحسين عليه السلام (اذا رأيتم الرجل قد حسن سمته وهديه وتماوت في منطقه وتخاضع في حركاته فرويداً لا يغرنكم فما اكثر من يعجزه تناول الدنيـــا وركوب المحارم منها لضعف قيمته (بنيته) ومهانته ، وجبن قلبه فنصب الدين فخاً لهـا فهو لا

يزال يخيل (يحيل) الناس بظاهره فإن تمكن من حرام اقتحمه ... الخ) مما ذكرنا تفصيله عند سرد الروايات في أول مسئلة العدالة برقم (٣١) فراجعه بتمامه (وأيد) ذلك بما رأيناه من أفراد كثيرين كانوا سنين كثيرة واعماراً طويلة يعيشون في الناس بظواهر حسنة فلما وجدوا طريقاً الى حرام لا يعارض مع كرامتهم اقتحموه ، فكيف يكون (حسن الظاهر) دليلاً وامارة على وجود ملكة العدالة في الشخص .

(والجواب) اولاً : أن هذا لا يكون قدحاً لمن يجعل (حسن الظاهر) هو العدالة بنفسها ، فلا يحتاج في العدالة الى الملكة ، بل هي حسن الظاهر فحسب كانت الملكة أم لا ؟ وقد أسلفنا أن مثل هذه الاستفادة من الجمع بين روايات الباب غير بعيد (وكذلك) هذا الايراد غير وارد على من يقول بأن (حسن الظاهر) أمارة شرعية على العدالة نظير سائر الامارات (كيد المسلم) و (سوق المسلمين) وغيرهما مما لا ينافيها كثرة موارد الخلاف (فيد المسلم) أمارة الطهارة والحلية ، مع أن التحقيق في ما يؤخذ من أيادي جميع المسلمين يفضي الى القطع بأن معظمها ، او كثير منها على خلاف الطهارة والحلية الواقعيتين .

وثانياً : أن مثله رواية أخلاقية ، مضافاً الى قصر سنده عن الحجية ، وعن معارضة الروايات الكثيرة الدالة على كفاية حسن الظاهر .

وثالثاً : بأن الرواية تدل على مرتبة كبيرة من مراتب العدالة ، ولا نضائق عنها ، ولكنها لا تدل على عدم عدالة من دونها (وعن) صاحب الوسائل انه حملها على أعلى مراتب العدالة .

ورابعاً : ان كلمة (فرويداً لا يغرنكم) ليس معناها عدم عدالته بمجرد ذلك ، بل معناها عدم اعتبار ذلك فحسب كاشفاً قطعياً عن أن له باطن حسن قوي في الحسن بحيث لا يتزعزع من كل احابيل الشيطان (والذي) أظن أن

هذه الرواية وردت في التعريض بالمتصوفة من العامة الذين كانوا يتماوتون ، ويخضعون للنـــاس ولكنهم لم يكونوا يخضعون للحق الذي كان عند الأئمة الأطهار صلوات الله عليهم اجمعين .

(وأما البحث الثاني) وهو هل ان حسن الظاهر الذي هو العدالة ، أو الطريق اليهـــا ، يجب كونه بحيث يكشف عن العدالة الواقعية في الشخص كشفاً علمياً ، او ظنياً ، او لا يجب ذلك ، (نسب) الى المشهور الأول ، وهو صريح الشيخ الانصاري (قده) في كتاب الصلاة ورسالة العدالة ، كما هو صريح المتن، وما يحضرني من حواشي المراجع الماضين والمعاصرين فلم يعلق على هذا الموضع من المتن منهم أحد (وإن) كان صريح تقريرات بعضهم خلافه .

(وذهب) جمع من المعاصرين وكثيرون غيرهم الى ان (حسن الظاهر) بنفسه أمارة شرعية على العدالة اوجب العـــلم او الوثوق او الظن بالعدالة الواقعية، أو عدم الظن بخلافها ، أم لم يوجب ذلك وممن ذهب الى ذلك الفقيه الهمداني والأخ الأكبر والسيد الروحاني وآخرين ، بل نسبه الفقيه الهمداني الى المشهور .

(استدل للأول) بأمور (أحدها) الانصراف ، بدعوى أن منصرف الأدلة ورودها مورد الغالب من كون مَن حسن ظاهره حسن الباطن ايضاً .

(واورد) عليه : ــ مضافاً الى منع الغلبة ، لكثرة من لم يحسن باطنهم مع حسن ظاهرهم ، كما يتضح ذلك لمن يعرف الناس بالمعاشرة الخارجية ، فاذا عاشرهم معاشرة داخلية بحيث يطلع على أسرارهم يجد كثيراً منهم على غير ما كان يتصور ــ أن الانصراف إن كان من اللفظ فغير مسلـّم ، وإن كان لغلبة الوجود فغير حجة .

(ثانيها) الروايات التي دلت على لزوم (الوثوق بدين الرجل وامانته) وكونه (مأموناً) بدعوى: أن الوثوق ، والمأمونية ونحوهما يدلان على لزوم صدق الصفتين ، ولا تصدقان إلا مع العلم او الاطمينان الى موافقة باطنه لظاهره (وقوله) عليه السلام في معتبرة ابراهيم الكرخي: (من صلى خمس صلوات في اليوم والليلة في جماعة فظنوا به خيراً وأجيزوا شهادته) بدعوى: ان إجازة شهادته من أجل الظن به خيراً ، الى غير ذلك من الروايات .

(وفيه) — مضافاً إلى أن ظاهر الوثوق بدين الرجل وأمانته كونه اماميا اثنى عشرياً كما يشهد به ملاحظة الروايات الواردة بهذه التعبيرات في الشيعة مما يشرف الانسان على القطع به ، والى ان صريح بعضها تعقيبه بقوله (ولا يسئل عن باطنه) كمعتبرة يونس بن عبد الرحمان (فإذا كان ظاهر الرجل ظاهراً مأموناً جازت شهادته ولا يسئل عن باطنه) فـ (ظاهر الرجل) و (لا يسئل عن باطنه) صريح في كون هذا الظاهر امارة شرعية أفاد العلم او الوثوق ، أو الظن ، أم لا — (أن) اطلاقات حسن الظاهر بل صريح بعضها مثلها مثل أدلة الامارات والأصول التنزيليّة حاكمة على أدلة اعتبار الوثوق ، لأن الأولى توسع دائرة الثانية ، ولا تقيد الأولى بالثانية ، لأن ذلك موجب للغوية الاطلاق فيها ، بل سقوط بعضها الصريح في الاطلاق ، بخلاف ما قلناه فانه لا يجب لغوية أو سقوط الثانية ، لأن الدليل الحاكم او الوارد يوسع او يضيق دائرة الدليل المحكوم او المورود ، ولا يلغيه ، ولا يسقطه (مع) أن هذا هو مقتضى الجمع العرفي بين الطائفتين ايضاً كما لا يخفى .

(وأما) معتبرة الكرخي (فهو) - كما قيل - على خلاف المطلوب أدل (أولاً) من جهة أن اتيان الصلوات الخمس في اليوم والليلة بجماعة لا يكفي للدلالة على العدالة الواقعية خصوصاً على القول بكونها (ملكة راسخة نفسانية تبعث على ملازمة التقوى) ولا يكشف عن أن باطن الرجل حسن (وثانياً) ان الأمر بترتيب الأثر بلسان الأمر بتحصيل الظن دليـــل على عدم اعتبار

حصول الظن، وإلا فالظن عند حصول سببه ليس أمراً اختيارياً قابلاً لتعلق التكليف به ، وعند عدم حصول سببه ليس ممكناً فلا يقبل التكليف به . فقوله (فظنوا به خيراً) ظاهره اعتباره امارة شرعية لاجازة شهادته .

(ثالثها) الروايات التي تنفي العدالة عمن لا يوثق به مثل قوله عليه السلام (لا تصلّ إلا خلف من تثق بدينه وورعه) وغيره وحيث انها نافية فتقيد الاطلاقات الدالة على حسن الظاهر، وليست مثبتة نظير الروايات التي ذكرت في (ثانيها) حتى يقال بعدم التقييد في المثبتين ، فمقتضى الجمع بين الاطلاقات الدالة على حسن الظاهر ، وبين عدم جواز الصلاة إلا خلف من تثق بدينه وورعه تقييد الأولى بالثانية .

(وفيه) ما مر من أن الوثوق بالدين والورع في الروايات اصطلاح خاص بالشيعة الاثنى عشرية ، مضافاً الى حكومة تلك الاطلاقات عليها .

قال الفقيه الهمداني (قده) : (فتلخص مما ذكرنا أن الأقوى ما ذهب اليه المشهور من كفاية حسن الظاهر في الحكم بالعدالة وإن لم يحصل الوثوق بها حتى في باب الجماعة) .

(ثم) انه بعد كون الأصل في الظن حرمة العمل به كيف اعتبر دليلاً على العدالة فيمن اعتبروا حسن الظاهر الكاشف عن العدالة الواقعية كشفاً ظنياً .

(واستدل) له الشيخ الانصاري (قده) بالانسداد الصغير ، بأن باب العلم والعلمي بالعدالة 'منسد' ، وعدم جواز الرجوع في موارد الجهل بها وهي كل الموارد أو معظمها الى أصل العدم ، وإلا بطل اكثر الحقوق ، بل ما قام للمسلمين سوق ، ولا يد والاحتياط في جميع الموارد متعذر او متعسر فهو غير مأمور به، إن لم يكن منهياً عنه ، فتعين الرجوع فيها الى الظن كما في نظائره من الموضوعات ، بل اكثر الأحكام الشرعية عند القائل بعدم وفاء الظنون المعتبرة بالخصوص بأكثر الأحكام الخ .

واستدلّ ايضاً لحجية مطلق الظن في باب العدالة — بعد لزوم كون حسن الظاهر كاشفاً عن العدالة الواقعية — بما ورد في أخبار العدالة مما فيه لفظة (الظن) (كمعتبرة) ابراهيم الكرخي (من صلى خمس صلوات في اليوم والليلة في جماعة فظنوا به خيراً وأجيزوا شهادته) وقوله عليه السلام في اخرى (فظنوا به كل خير) وغيرهما، باعتبار أن الظن في الباب من الظنون الخاصة شرعاً.

(وفيه) أما الانسداد فيمنع منه المقدمة الأولى، لتوفر العلم أو العلمي كالبينة وقول العدل الواحد بناءاً على اعتباره وغيرهما في اكثر الموارد (وأما) الروايتان فإن لسانهما اعتبار من كانت فيه هذه الصفات عدلاً، وعبّر عن ذلك بهذا التعبير، وليس فيهما دلالة على حجية الظن بالخصوص.

وحيث كان الإشكال في هذا القول قائماً علق عدد من المراجع المعاصرين على المتن عند قوله (الكاشف عنها علماً أو ظناً) بلزوم كون الظن اطمينانياً، او عدل عن الظن الى الوثوق، كالشيخ الانصاري (قده) الذي اشترط الوثوق بذلك.

(لكن) قد عرفت منا آنفاً أن حسن الظاهر بما هو كاف في ترتيب آثار العدالة، سواء قلنا بأنه بنفسه العدالة، او قلنا بأنه طريق تعبدي اليها.

قال الفقيه الهمداني (قده) في حسن الظاهر: (وهل يشترط افادته للظن أم يكفي مطلقاً؟ وجهان بل قولان، اشبههما الثاني لإطلاق الروايات الدالة عليه، بل ظهور بعضها بالخصوص في ذلك).

(ثم) انه هل يكفي في الحكم بعدالة الشخص مجرد كونه متعاهداً للصلوات الخمس جماعة، او كونه ساتراً لعيوبه، أو كونه عفيفاً صائناً، او نحو ذلك مما يجمعه (حسن الظاهر) ام يعتبر مع ذلك المعاشرة والمخالطة الكاشفة عن ذلك؟

ربما قيل بلزوم المعاشرة بدليلين (أحدهما) ان ستر العيوب الذي أخذ مقياساً للعدالة في صحيحة ابن ابي يعفور من العدم والملكة، ولا يصدق الستر إلا اذا كان المقام محل صدور العيب ، ولا يمكن الاطلاع على ان الشخص ساتر لعيوبه إلا إذا خالطه الانسان في موارد كان محل صدور العيوب عنه ، فسترها ولم يرتكب العيوب ، وهذا كما ترى يحتاج تحققه الى المعاشرة .

(ثانيهما) الروايات المتعددة التي تقول (من عامل الناس فلم يظلمهم ، وحدثهم فلم يكذبهم،ووعدهم فلم يخلفهم كان ممن حرمت غيبته وكملت مروته وظهر عدله ، ووجبت اخوته) وما هي بمضمونها ، فان ذلك متوقف على أن يعامل الناس ، ويحدثهم ، ويعدهم ، وهذا لا يتم إلا بالمعاشرة .

لكن القول به غير مشهور ، والدليل عليه غير تام (أما الأول) فلأن كشف كون الرجل ساتراً لا يتوقف على المعاشرة ، إذ ـ مضافاً الى أن الروايات التي تقول (من صلى الصلوات الخمس في جماعة فظنوا به خيراً وأجيزوا شهادته) وشبهها حاكمة عليه بالتوسعة في موضوع الستر ، وباعتبار مثله ساتراً تعبداً ، وإن لم يصدق عليه عرفاً انه ساتر لعيوبه ، والى ان الستر وحده ليس المقياس المتعين لكشف العدالة ، بل الروايات المعتبرة الأخر التي دلت على مقاييس اخرى للعدالة يؤخذ بها كما يؤخذ بصحيحة ابن ابي يعفور ـ ان العيوب في الانسان بمنزلة الطبيعة الأولية بحيث لو لم تكن في الشخص نفسية رادعة تظهر منها العيوب ، دون ان يحتاج الى المعاشرة والمخالطة ، لكن يحتاج الى نوع من المعرفة ولو قليلة ، فعدم صدور العيوب من الشخص كاف في الدلالة على انه (ساتر لعيوبه) (نعم) لا يطمئن الانسان الى ستر جميع العيوب إلا بالمعاشرة الدقيقة في الموارد المختلفة ـ كما عن بعض لزوم ذلك ـ .

(وأما الروايات) فظاهرها المتبادر منها هو أنه اذا عاملهم لا يظلمهم ،

وتثبت بشهادة المدلين

واذا حدثهم لا يكذبهم ، واذا وعدهم لا يخلفهم على سبيل القضية الشرطية ، لا أنه يجب صدور المعاملة عنه ، والحديث الوعد ، وفيها لا يظلمهم ولا يكذبهم ولا يخلفهم ، بأن لا يصدر منه ظلم للناس و كذب وخلف وعد ، فلا يحتاج الى المعاشرة لكشفه ، بل مجرد عدم صدور هذه من الشخص ولو لعدم الابتلاء بها كاف في الحكم بعدالته ، ووجوب اخوته الخ .

(مضافاً) الى ما ألفناه من أن هذه الروايات لا تدل على حصر العدالة في صاحب هذه الأوصاف ، وبعبارة أخرى انها تدل على عقد الايجاب فقط دون عقد السلب .

[و] الثـــاني مما [تثبت] به العدالة [بشهادة العدلين] واستدل له بأمور :

(الأول) عموم حجية البينة في الموضوعات التي منها موضوع العدالة ، وقد مر شيء من التفصيل في ذلك عند شرح المسئلة العشرين في ثبوت اجتهاد المجتهد بشهادة العدلين ، ونزيد هنا : أنه قد عثرنا في كتب القضاء والمواريث والحدود والديات ونحوها على عشرات الروايات التي تصرح او تلوح بأن البينة هي الشاهدان العدلان ، مما يشرف الباحث على القطع بثبوت الحقيقة الشرعية لكلمة (البينة) وانها ليست بمعنى مطلق التبين في كل موارد استعمالها ، وإن كانت قد استعملت بمعنى مطلق التبين في القرآن الحكيم والسنة المطهرة ايضاً. فمقابلة (البينة) بـ (الاستبانة) في حديث مسعدة بن صدقة ليس من معنى واحد كما تخيّل لدى البعض ، فما في تقريرات بعض المراجع المعاصرين من قوله (ان البينة بمعنى شهادة العدلين وإن لم يرد ما يدل على اعتبارها بالخصوص ، إلا انها حجة عقلائية امضاها الشارع بعمله ، لما بيناه ... من أن البينة بمعنى ما يتبين به الشيء الخ) ليس على ما ينبغي ، ومراجعة واحدة لروايات ابواب

القضاء والحدود والديات ونحوها كافية للقطع بأن البينة هي في الشرع بمعنى شاهدين عدلين (ومما) استدل به لعموم حجية البينة في مطلق الموضوعات الاجماع بل الضرورة الفقهية على ذلك (واورد عليه) بأن وجود المخالف ينفي الاجماع كما هو المنقول عن ظاهر السيد في الذريعة ، والمحقق في المعارج ، والمحقق الكركي في الجعفرية ، وصاحب الوافية ، حيث حكموا بعدم ثبوت الاجتهاد بشهادة العدلين لعدم الدليل على اعتبارها .

(الثاني) ذيل صحيحة ابن ابي يعفور (فاذا سئل عنه في قبيلته ومحلته قالوا ما رأينا منه إلا خيراً) لشمول اطلاقه لما اذا سئل عنه في محلته وقبيلته من نفرين فقط (والاشكال فيه) بأن المـــراد بالخير ليس العدالة ، بل الأعمال الصالحة مثل ملازمة الصلاة ونحوها (في غير محله) إذ إن لم تكن العدالة افضل انواع الخير كلها ، فلا شك في كونها من أظهر مصاديقها ، ومن الغريب ان يلتزم بصدق الفقرة على من سئل عنه فأجيب بأنه ما رأينا إلا مصلياً ، صائماً ، باراً ، ولا يلتزم بصدقهـا على من سئل عنه فأجيب بأنه عادل ، لأن كلمة (عادل) تجمع الخير كله .

(الثالث) ما استدل به الشيخ الانصاري (قده) من رواية جـابر عن ابي جعفر عليه السلام (شهادة القابلة جائزة على انه استهل او برز ميتاً اذا سئل عنها فعدلت) بتقريب : ان ظاهرها ان عدالتها سبب في قبول قولها .

(واورد عليه) بعدم التعرض فيه لمـــا يثبت به العدالة ، وانه شهادة العدلين ، او الشياع أو غيرهما .

(الرابع) ما استدل به الشيخ الانصاري (قده) ايضاً من فحوى مـــا دلّ على اعتبار البينة في الجُرح ، مثل صحيحة علقمة (فمن لم تره بعينـــك يرتكب ذنباً ، أو لم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من أهل العدالة والستر) أو عدم القول بالفصل بين ثبوت العدالة والفسق .

(وأشكل عليه) – مضافاً الى ان إنكار الفحوى – بل عدم الدلالة على ثبوت الفسق بالبينة ، فان ما يدل عليه الخبر هو ان الشهادة بالفسق مانعة من ثبوت العدالة لا أن الشهادة بالفسق مثبتة للفسق .

(والانصاف) ان الاستدلال صحيح (اما الأولوية) ففي محلها ، إذ لو كان مجرد عدم البينة على الفسق دليلاً للعدالة ، ألا تكون البينة نفسها دليلاً على العدالة ؟ نعم العرف يفهم ذلك من مثل هذا الكلام وكفى بفهمه حجة على الدلالة (وأما) إنكار الدلالة على ثبوت الفسق بالبينة ،بل كون البينة مانعة عن ثبوت العدالة (فهما) لم نعرف الفرق بينهما في مرحلة الاثبات والحكم وإن كان يوجد فرق في مرحلة الثبوت والموضوع الواقعي لوسطيه أمر ثالث بين العدالة والفسق – على ما قيل – .

(هذا) مضافاً الى ان السياق يدل على (البينة) حكمها حكم الرؤية بالعين (فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً او لم يشهد عليه بذلك شاهدان) وكما ان الرؤية بالعين تثبت كل شيء لحصول القطع الخارجي بـه ، كذلك البينة ، لكونها قطعاً تنزيلياً ، اذ استفادة كون البينة قطعاً تنزيلياً من هذا التعبير غير بعيدة .

(الخامس) ما دل على ان الرسول الاكرم صلى الله عليه وآله كان اذا تخاصم اليه رجلان في أمر ولا يعرف شهودهما انفذ رجلين من خيار اصحابه الى قبائلهم لتحقيق حال الشهود وكان يحكم صلى الله عليه وآله بما يأتيان به ، وقد ذكرنا الرواية المتضمنة لذلك بطولها عن تفسير الامام العسكري عليه السلام عند سرد أحاديث العدالة تحت رقم (٤٠) فراجعها ، وهذا يدل على ان عدالة الشهود تثبت بشهادة رجلين خيرين من أصحاب النبي صلى الله عليه وآله على ما جعله الشارع دليل العدالة من ثناء قوم الشهود وقبائلهم عليهم .

(وأشكل عليه) – مضافاً الى انه لعله كان على وجـه القطع – بأن ذلك مختص بباب المرافعات فلا يتعداها الى غيرها من الأبواب .

(وفيه) أن الاشكال بكلا شقيه غير وجيه (أما) احتمال افادته القطع فساقط ، للأصل ، وللوجدان الخارجي ، ولكون الرسول ﷺ اعماله اسوة لنا إلا مـــا خرج منه بدليل خاص . (وأما) احتمال الاختصاص بباب المرافعات (ففيه) انه بعد ثبوت لزوم عدالة الشهود في المرافعات ، وان ما فعله النبي ﷺ طريق الى عدالتهم ، افـاد ذلك ثبوت موضوع العدالة بمثـل ذلك ، فاذا وجبت العدالة في أمر آخر كالمجتهد ، او إمـــام الجماعة ، او القاضي كان ثبوتها موضوعاً بذلك (نعم) بناءاً على ما قلناه سابقاً في تنبيهات العدالة من ان العدالة ذات مراتب ، وان لزوم مرتبة منها في مورد لا يدل على لزومهـــا بتلك المرتبة او كفايتها في مورد آخر إذا كانت أدلة المورد الآخر تنافي أدلة المورد الأول (ولكن) المشهور كما قيل وحدة العدالة المطلوبة في الموارد المختلفة ، وبناء عليها لا يصح الإشكال على الرواية ، وكيف يجمع الفقيه بين الأمرين .

(السادس) ما استدل به بعض مراجع العصر : من ان بناء العقلاء ثابت على العمل بقول البينة مطلقاً في جميع الأمور ، ولم يثبت الردع الشرعي عنها إلا في موارد خاصة كالزنا ونحوه .

(ويورد عليه) أن بناء العقلاء دليل لبّي وكيف يمكن إثبات عمومه حتى في غير مورد المرافعة ، وحتى مع الظن بالخـــلاف ، وحتى إذا لم يكن الشاهد من أهل الخبرة ، الى غير ذلك ممـــا لا إطلاق للدليل اللبّي يشملها (نعم) لو ثبت استقرار بناء العقلاء في جميع الموارد على العمل بقول البينة كان ذلك طريقاً عقلائياً لثبوت المواضيع الشرعية (لكنه) لا يخلو عن تأمل .

(السابع) قوله ﷺ : (انما اقضي بينكم بالأيمان والبينات) بتقريب ان ظاهره مفروغية حجية البينة مطلقاً .

(وفيه) عدم دلالة ذلك عليها عرفاً بوجه ، فانه انما يدل على حجيتها في باب المرافعات والخصومات فقط (أترى) يمكن أخذ هذا الحديث الشريف دليلاً على حجية اليمين مطلقاً ؟ كلا ، ومثله البينة .

(ثم) إن في المقام اموراً ينبغي الإشارة اليها .

(أحدها) هل حجية البينة واعتبارها تعبدية هي بحيث تكون دليلاً على العدالة ولو قام ظن غير معتبر على خلافها ؟ او يشترط عدم قيام الظن على خلافها ؟ او يشترط إفادتها للظن بالوفاق ؟ او التفصيل بين ما اذا كان احتمال الخلاف لاحتمال كذب الشاهدين فلا اعتبار لهذا الاحتمال ولو وصل الى مرتبة الظن ، وبين ما إذا كان احتمال الخلاف لأجل احتمال اشتباه الشاهدين فيعتبر الظن بالوفاق (وجوه) وبعضها أقوال ، والأقوى وفاقاً لكثير من الفقهاء المتقدمين والمتأخرين والمعاصرين هو عموم حجيتها لاطلاق أدلتها (وبناءاً) على ما أفاده الشيخ الانصاري (قده) في اعتبار الوثوق في طريقية (حسن الظاهر) الى العدالة يجب أن يعتبر الوثوق في البينة أيضاً ، لما افاده هناك من دعوى انصراف الأدلة الى ما هو المتعارف عند الناس من حصول الوثوق لديهم من الطرق العرفية (ولكن) حيث بنينا هناك على عدم اعتبار الوثوق بل ولا الظن ، فالبينة مثله .

والتفصيل بين احتمال كذب البينة ، وبين احتمال اشتباهها هو للشيخ الانصاري (قده) في المقام واستدل له بأن احتمال الكذب ملغى بظاهر حجية قول البينة ، وأما احتمال السهو والاشتباه والخطأ ونحوها فلا ، لأن الغاءها انما يكون عند العرف والعقلاء اذا كان احتماله موهوماً لندرته فاما اذا قام احتمال عقلائي به فلا دليل على حجية البينة مع ذلك والقدر المتيقن من الاطلاق غير ذلك .

(واورد عليه) : بأن أصل عدم الخطأ من الاصول اللفظية التي بنيت الظواهر وحجيتها عليها ، وهي غير مفيدة بكونه موهوماً ، بل هو مطلق، ولذا تتم الحجة بين الموالى والعبيد بما هو ظاهر الكلام حتى مع احتمال الخلاف .

(اذن) فالأظهر حجية البينة مطلقاً إذا قامت على عدالة شخص سواء ظن بالوفاق ، أو بالخلاف ، او لا ، كان احتمال الخلاف لأجل احتمال الكذب او السهو .

(ثانيها) الظاهر أن الشهادة العملية في البينة كالشهادة القولية في ثبوت العدالة بها ، بل قد يكون العمل اقوى في الدلالة على الواقع من القول . فلو اقتدى شخصان عادلان برجل كفى في الحكم بعدالته، او طلق رجلان عدلان امام شخص عادل كفى في الحكم بعدالته، ونحو ذلك ويدخل فيه كلما انبىء عن اعتقاده بعدالته مثل الكتابة والاشارة وغيرهما . وهو المحكي عن الشهيد (قده) في الدروس ، وعن غيره ايضاً ، والتزم به عدد من مراجع العصر وقد ذكر له من الأدلة أمور :

١ ـ السيرة المستمرة بين المتشرعة على العمل بالتعديل العملي نظير عملهم بالتعديل القولي .

٢ ـ صدق (الشهادة) شرعاً ولغة وعرفاً على الشهادة العملية ، قال الله سبحانه (قل كفى بالله شهيداً بيني وبينكم) ، ولا شك في صدق ما لو قيل فلان شهد على فلان او لفلان فيما كانت شهادته بالكتابة، او بالاشارة ، ولذا تعارف كتابة (الشاهد) في اوراق الحقوق ونحوها وتوقيع الشاهد تحته دون ان ينطق بلفظ أبداً .

٣ ـ عموم ما دل على تصديق العادل الشامل لتصديق قوله وفعله و كتابته واشارته ونحوها .

٤ ـ مناط القول موجود في الفعل ، لأن القول حجيته لانه منبىء عن ما في ضمير القائل وكذلك الفعل والكتابة والاشارة ، ويدلك على ذلك لو أمر المولى عبيده بقبول قول زيد ثم كتب زيد شيئاً الى العبيد ألا يجب عليهم العمل به ؟

٥ ـ بعض الروايات التي يظهر منها صحة الاستناد الى الفعل ، كخبر عبد الرحمان القصير ، قال سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول : (اذا كان الرجل لا تعرفه يؤم الناس يقرء القرآن فلا تقرء خلفه واعقد بصلاته) .

قال الشيخ الانصاري (قده) في رسالة العدالة : (ويؤيد ما ذكرنا انه لم يتأمل أحد في العمل بتعديلات اهل الرجال المكتوبة في كتبهم من أجل ان الخبر والنبأ لا يصدق على الكتابة ، مع ذهاب اكثرهم الى أن التعديلات من باب الشهادة ،ولا في العمل بالأخبار المودعة في كتب الحديث من دون سماعها مشافهة عن المحدّث ، وقد شاع منهم الاستدلال على ذلك بأدلة حجية الخبر والنبأ ، ويعتبرون العـــدالة فيمن جمع الروايات في كتابه من جهة آية النبأ ونحوه (ودعوى) أن العمل بها باعتبار تلفظ المؤلف بها ونقلها مشافهة لمن كان أخذ منه الحديث تكلف ضعيف) وإن كان الشيخ نفسه قد أشكل في اطلاق ذلك وقيّده بلزوم الوثوق من العمل حيث قال في مقام آخر (ولكن الاعتماد على ذلك اذا لم يفد الوثوق بالعدالة في غاية الاشكال لفقد ما يطمئن به النفس من الدليل عليه تعبداً) إلا أن الانصاف أن الفرق بين القول وبين العمل — مع وحدة المناط بل وحدتها عرفاً ـ أشكل .

(وعن) المحقق الشيخ محمد حسين الاصفهاني (قده) انه فرق بين الشهادة القولية والشهادة الفعلية : بأن الفعل لا يكشف إلا عن اعتقاد الفاعل بالعدالة ، لأن عدالة المأمومين لا تدل على ازيد من ذلك (وأما القول) فانه من جهة وضع الألفاظ للمعاني الواقعية كاشف عن الواقع ايضاً ، فلا يقاس الفعل في

كيفية الدلالة على نفس المعنى بالقول ، فلا يكون الفعل (ح) دالاً على أمر ذي أثر بحسب المورد لأن جواز الاقتداء واشباهه مرتب على العدالة لا على اعتقاد المخبر بالعدالة .

(واورد عليه) بأن المحقق في مبحث الوضع ان حقيقة التعهد بذكر اللفظ عند ارادة تفهيم المعنى ، فليس اللفظ كاشفاً عن المعنى الواقعي ، بل عن ارادة تفهيمه ، ومثله موجود في الفعل ايضاً (هذا) .

مضافاً : إلى أن العرف لا يفرق بينهما في العدالة وكفى به حكماً .

(ثالثها) هل يشترط في الشاهدين كونهما من أهل الخبرة ام يكفي عدالتهما في قبول قولهما ولو كانا عاميين (وجهان بل قولان) ذهب الى كل فريق ، حتى المعاصرين بينهم خلاف في هذه المسئلة وسيأتي في المسئلة الخامسة عشرة من شرائط امام الجماعة من (العروة) اشتراط ذلك وعلق عليه بعض المحشين، ولم يعلق البعض الآخر (لكن) مقتضى اطلاق الأدلة عدم الاشتراط كما انه مما لم يسبق الى الذهن الصافي اذا لم يثر عنده هذا الشك، وإن كان الاحتياط ينبغي ملاحظته مهما أمكن .

(رابعها) هل تقبل شهادة النساء في العدالة أم لا ؟ نقل عن البعض قبولها ولعله لإطلاق صحيحة ابن ابي يعفور عن اخيه عبد الكريم عن ابي جعفر عليه السلام قال: (تقبل شهادة المرأة والنسوة اذا كن مستورات من أهل البيوتات معروفات بالستر والعفاف مطيعات للازواج ، تاركات للبذاء والتبرّج الى الرجال في انديتهم) ولغيرها (لكن) الأقوى وفاقاً للمشهور بل المجمع عليه على ما حكي عدم قبولها مطلقاً إلا ما خرج بالدليل، وسيأتي في كتاب الشهادات انشاء الله تعالى تفصيل البحث في ذلك .

(خامسها) الظاهر كفاية الإطلاق في الشهادة على العدالة ، لصدق الأدلة على مثله ، فلا يحتاج الى ذكر سبب العدالة اختلفا ــ القائل والسامع ــ في

وبالشياع المفيد للعلم

العدالة اجتهاداً او تقليداً أم اتفقا ، كان المعدل مبالغاً في الاحتياط أم لا ؟، وهناك في المسئلة أقوال أخرى وتفصيل البحث في كتاب الشهادات .

[و] الثالث مما تثبت به العدالة [بالشياع المفيد للعلم] لا إشكال ولا خلاف في ذلك لا لأجل الشياع بل لافادته العلم، فالعلم الوجداني طريق قطعي الى كل موضوع شرعي او غيره انما الكلام في الشياع الذي لا يفيد علماً هل هو بنفسه ، وبما هو شياع حجة على العدالة وطريق اليها أم لا ؟ والبحث عنه في مقامين (الاول) في الشياع موضوعاً (والثاني) فيه حكماً .

(أما الأول) فمن الشيخ هادي كاشف الغطاء (قده) (ان الشياع وقد يسمى بالاستفاضة وهو في الموضوعات بمنزلة الشهرة في الأحكام) والظاهر المسامحة في التعبير، فالاستفاضة غير الشهرة لغة وإصطلاحاً، فالخبر المستفيض يقال لمن كانت اسناده ثلاثة فما فوق ولم يبلغ المشهور ، والمشهور لا يقال للثلاثة والأربعة بل ولا العشرة (بل) الظاهر ان المراد بالشياع – بعد عدم تقرر حقيقة شرعية او متشرعية له – لغة وعرفاً هو المعروفية بين مختلف طبقات الناس ، فاذا قيل حصل الشياع في عدالة فلان ، او في رؤية الهلال ، او في اجتهاد فلان ، او غيرها كان معناه اشتهارها بين الناس وتداولها بين مختلف الطبقات ومعروفيتها عندهم .

ومحل الكلام في ذلك: هو ما لم يبلغ حد العلم ، ولا التواتر، ولا كان المخبرون عدولاً ، بأن كانوا معلومي الفسق ، او مجهولي الحال (قال) في المسالك في كتاب الصوم (المراد بالشياع هنا إخبار جماعة بالرؤية تأمن النفس من تواطئهم على الكذب ويحصل باخبارهم الظن المتاخم للعلم ، واعتبر العلامة في المنتهى افادة العلم ، ولا ينحصر ذلك في عدد نعم يشترط كونهم ثلاثة فما زاد ولا فرق بين خبر الكبير والصغير ، والذكر والأنثى والمسلم والكافر ،

اذا حصل الوصف) وفي الجواهر : أن العلامة في التذكرة اكتفى بحصول الظن من الشياع ، ونقل عن المدارك ، انه حكاه عن الشارح وغيره .

(وأما الثاني) فالمنقول عن جمع من الاساطين حجيته في باب العدالة كالشهيد في الذكرى والدروس ، والجعفرية ، وابن فهد في الموجز ، وصاحب المعالم وغيرهم ، وارتضاه بعض المراجع المعاصرين ، وإن كان ما يحضرني من حواشي العروة ساكتة على قيد (المفيد للعلم) المنبىء عن موافقتهم للمتن في ذلك ، إلا أن المسموع من بعضهم عدم التحشية على موارد الاحتياط ، ولعل بعضهم لذلك لم يحش على هذا المقـــام والمهم بيان الأدلة الخاصة على حجية الشياع في باب العدالة مضافاً الى ما أسلفناه في المسئلة العشرين من الأدلة على حجيته في مطلق الموضوعات الشامل للعدالة ايضاً .

(الأول) ما في ذيل صحيحة ابن ابي يعفور من قوله عليه السلام (فاذا سئل عنه في قبيلته ومحلته قالوا ما رأينا منه إلا خيراً)والظاهر كونه من الشياع، لعدم اشتراط العدالة في القبيلة والمحلة ، وعدم اشتراط افادة قولهم العلم .

(واورد عليه) بأمرين (أحدهما) أن العدالة لم تبن على الشياع من حيث هو شياع ، بل عليه من حيث دلالته على لزوم مصلاه ، ونحوه مما ذكر في الصحيحة ، فمثله كمثل ان يقال : (اذا مرض زيد فسئل عنه فقالوا انه طريح الفراش فزره) فالزيارة ليست نتيجة الشياع بأنه طريح الفراش ، بل نتيجة الشياع بذلك المنبىء هذا طريقياً عن المرض،وفي الصحيحة قوله عليه السلام (فإن ذلك يجيز شهادته) جواب لقوله عليه السلام (فاذا كان كذلك الخ) لا لقوله عليه السلام (فإذا سئل عنه الخ) .

(وثانيهما) أن العدالة في الرواية رتبت على أمور أحدها شياعه بالخير والصلاح ومثله لا يكون دليلاً على حجية الشياع وحده ، بل مع التعاهد لحضور الصلوات الخمس جماعة .

(وفيه) ـ مضافاً الى أن الظاهر من الرواية كون التعاهد لحضور الصلوات جماعة ونحوه انما هو لأجل شياع خيره ، وأن المقياس وصول تدينه وملازمته للشريعة بحيث يكون ذلك شايعاً ومعروفاً عنه ، لا أن العدالة ابتنيت على أمور أحدها الشياع ـ أنه على فرض كون الشياع مع ما ذكر في الرواية من ملازمة المصلى ونحوها بمجموعها دليل العدالة لا الشياع وحده لكن الظاهر تحقق الاجماع على عدم اشتراط العـــدالة بملازمة المصلى فيبقى الشياع وحده .

(الثاني) ما ورد من أن رسول الله ﷺ كان يبعث رجلين لتحقيق حال الشهود المجهولين من أهل محلتهم وقبيلتهم ، وكان ﷺ يقضي على نقلهما شياع الخير عن الشهود .

(وأورد عليه) ـ مضافاً الى ضعف السند ـ بأن ظاهر الرواية الحكم على حسن الظاهر للشهود الذي يخبر الرجلين عنه، لا على شياع كون الشهود خيّرين وبينهما فرق دقيق .

(وفيه) ـ مضافاً الى صحة السند ، لأن الرواية مروية عن تفسير الامام العسكري عليه السلام الذي اسلفنا حجيته واعتماد جمع من الأعاظم وغيرهم عليه ـ أن نص الرواية هكذا (فإن أتوا خيراً وذكروا فضلاً رجعوا الى رسول الله ﷺ فأخبراه) وظاهره ان الرجلين المبعوثين من قبل النبي ﷺ إذا أتوا في قبائل الشهود بخير وذكر أهل القبائل فضلاً للشهود ، آنذاك رجعوا الى النبي ﷺ فأخبراه الخ ، وظاهر ذلك شياع خير وفضل الشهود . كما أن بعده النص هكذا (فإن رجعا بخبر سيء وثناء قبيح) أي : بثناء القبائل القبيح في حق الشهود ، وليس ذلك إلا شياع شرهم .

(مع) أن الانصاف أن الرواية تـدل على كفاية الحكم بالعدالة بأقل من الشياع ، لصدق التحقيق عن حال الشهود فيما لو سأل المبعوثين عن ثلاثة

افراد مختلفين في القبيلة ، مع عدم صدق الشياع على مثله ، فيكون حجية الشياع أولى وأحرى .

(الثالث) صحيح الجعفريات باسناده عن جعفر بن محمد عن ابيه عن جده عليهم السلام (أن رجلاً قطع في قطع الطريق فشهد عند علي عليه السلام شهادة ، فسئل عنه قومه فقالوا فيه خيراً فأجاز فيه علي عليه السلام شهادته حين تاب وعلمت منه التوبة) .

وهذا إن لم يدل على أقل من الشياع فلا أقل من دلالته عليه .

(وما يؤخذ) على الجعفريات من كونه وجادة ، ومثلها لا تؤمن الزيادة والنقصان فلا حجية فيه (غير وجيه) بعد توفر القرائن على صحته ، وكونه هو هو بعينه مما فصّله خاتمة مستدرك الوسائل فراجعه ، مضافاً الى عدم ثبوت بناء من العقلاء على عدم حجية الوجادة ، نعم غير الوجادة من الاجازة ، والمشافهة ونحوهما افضل ، لا متعين وغيرها غير حجة .

(والرابع) اولوية الشياع من حسن الظاهر ، وما دام حسن الظاهر امارة على العدالة ، فالشياع بطريق أولى ، لدلالة الشياع على حسن الظاهر ، وزيادة وهي شياع ذلك بين الناس ، فيدل على طريقية الشياع للعدالة كلما دل على طريقية حسن الظاهر لها .

(وقد يورد) عليه : بأن بينهما عموماً من وجه ، لإمكان وجود شياع عدالة رجل مع عدم حسن الظاهر له .

(وفيه) إن أردتم من حسن الظاهر المباشر منه فممنوع اللزوم ، وان اردتم الأعم من المباشر والإخبار عنه فممنوع العموم من وجه ، بل الشياع أخص مطلقاً من حسن الظاهر .

(الخامس) معتبرة عبدالله بن المغيرة وفيها (كل من ولد على الفطرة

وعرف بالصلاح الخ) وقوله عليه السلام في حسنة ابراهيم (بعد ان يعرف منه خير) وغيرهما مما جرى مجراهما (بتقريب) أن الشايع عنه الصلاح والخير يصدق عليه (عرف بالصلاح) و (يعرف منه خير) .

(واورد عليه) اولاً : بأن المعروف بالصلاح غير شيوع خبر صلاحه .

وثانياً : بأن ظاهر (المعرفة) او محتملها المعرفة اليقينية .

(وفيه) أما الاول : فلا يعرف الفرق بينهما (مع) ان الشياع – على فرضه – من الاول لا الثاني .

وأما الثاني: بأن ظاهر الروايتين ونحوهما اشتهار الصلاح والخير بين الناس التي هي عبارة أخرى عن الشياع ، لا المعرفة اليقينية (وإن) كانت كلمة (المعرفة) وحدها ظاهرة في المعرفة اليقينية ، فوقوعها في مثل هذا السياق يصرفها عرفاً الى الاشتهار والمعروفية .

(السادس) السيرة المستمرة بين المتشرعين على ترتيب آثار العدالة بمجرد حصول الشياع على عدالة شخص بتقليد الناس اياه ، او الصلوة خلفه ، او جعله من شهود الطلاق ، ونحو ذلك . وقلما نجد إماماً او مرجعاً او شاهد طلاق شهد عدلان على عدالته .

(واورد عليه) بمنع حصول السيرة من المتدينين متصلة بزمان المعصوم عليه السلام مستندة الى مجرد الشياع .

(أقول) في الأدلة الخمسة السابقة كفاية على حجية الشياع بالعدالة وإن لم يتم الدليل السادس .

(تنبيه) ما ذكر من الأمور الخمسة في ذيل أمارية البينة على العدالة جارية في الشياع (من) كون طريقية الشياع تعبدية حاله حال سائر الامارات غير مقيدة بوجود الظن او الوثوق بالوفاق ، او عدم الظن بالخلاف لإطلاق الأدلة

(ومن) كفاية الشياع العملي ايضاً كما لو رأى الناس يصلون خلفه، او يقلدونه، او يطلقون بحضوره، ويدل على ذلك بالخصوص رواية عبد الرحمان التي اسلفنا ذكرها آنفاً في ذيل بحث البينة على العدالة (ومن) عدم اشتراط كون من شاع عندهم العدالة من أهل الخبرة ، وهذا في الشياع اوضح منه في البينة ، لمجال احتمال اشتراط الخبروية فيها دونه ، كيف وقد سمعت عن المسالك عدم اشتراط الاسلام والايمان والذكورة بل وحتى البلوغ فيهم (ومن) جواز كونهم النساء فقط، لأن المعروفية بما هي هي طريق عقلائي، وتشملها الأدلة الخاصة ايضاً ـ مضافاً الى ما مر عن المسالك من عدم اشتراط الذكورة ـ لاطلاق الأدلة فقوله عليه السلام (فإذا سئل عنه في قبيلته ومحلته قالوا ما رأينا فيه إلا خيراً) مطلق يشمل النساء ايضاً ، فلو سئل في قبيلة (زيد) عنه من عدد مختلفين من النساء فقلن ما رأينا منه إلا خيراً يشمله صحيح ابن ابي يعفور (واحتمال) خصوصية لـ (قالوا) بجمع المذكر (غير وجيه) بعد تعارف استعمال مثله في مقام بيان أصل المطلب من دون قيد الذكورة (وهكذا) بعث رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والسؤال عن حال الشهود في قبلتهما يعم النساء ايضاً (وكذا) الاولوية من حسن الظاهر موجودة في شياع النساء ايضاً (وكذلك) المعتبرة والحسنة (وعرف بالصلاح) و (يعرف منه خير) يشمل النساء ايضاً (ومن) كفاية الاطلاق في شهـــادة أصحاب الشياع بطريق اولى منه في البينة .

(والرابع) مما تثبت به العدالة (الاختبار) الشخصي ، بحيث يكشف عنه حسن ظاهره بناءاً على كونه العدالة ، او كونه طريقاً اليها ، او بحيث يكشف عنه كونه ذا ملكة رادعة عن المعاصي ، او كونه تاركاً للمعاصي على القولين الآخرين ، او كونه مستقيماً على جادة الشرع ، ونحوه على القول به وطريقيته الى العدالة لا ريب فيهـــا ، بل يمكن اغراء ترك ذكره الى وضوحه .

(وما احتمل) في المقام من كون ذلك يستدعي التجسس عن أحوال الشخص وهو حرام بالأدلة الأربعة كما ذكر في المكاسب (غير وجيه) لخروجه تخصصاً بقصور أدلة التجسس على ما كان بحثاً عن عيوب المؤمنين لمعرفة العيوب أو لكشفها ، لا لمثل استكشاف العدالة التي يترتب عليها أحكام كثيرة في الاسلام ، كما لعله هو المتبادر من لفظة (التجسس) او لانصرافها الى مثله فقط مع تسليم الاطلاق فيها (او تخصيصاً) بما روي من بعث النبي ﷺ رجلين من خيار أصحابه لتحقيق حال الشهود المجهولين ، وتحقيق علي عليه السلام حال قاطع الطريق لتنفيذ شهادته بعد ما علمت منه التوبة ، واولويته من الزواج ، والبيع ، والاجارة ونحوها مما يجوز معها التجسس عن حال الشخص ، وغير ذلك (مضافاً) الى السيرة المستمرة على ذلك ، بل الاجماع العملي قائم عليه من غير نكير ، فالاحتمال أشبه ما يكون بالشبهة .

(الخامس) مما تثبت به العدالة (الوثوق) بها ، وقد استدل له الشيخ الانصاري (قده) وغيره بأمور :

(أحدها) بناء العقلاء ، فان الوثوق الى أي شيء طريق عقلائي لاحراز ذلك الشيء ، والوثوق بالعدالة طريق عقلائي لاحراز العدالة ، فبالوثوق بها يترتب آثارها ، وما دام لم يردع الشرع عنه صح الاستناد اليه .

(وقد) يورد عليه : بصلاحية ما عيّنه الشرع طريقاً الى العدالة من حسن الظاهر ، او التعاهد للصلوات في أوقاتها ، ونحوهما للردع عن غيره ومنه الوثوق .

(لكن فيه) أنه يشترط في الرادع كونه مشتملاً على عقد السلب ، وما نحن فيه ليس كذلك إذ أدلة طرق العدالة لا تشتمل إلا على عقد الإيجاب فقط ، وهو كون هذا طريقاً ، اما نفي غيره فلا ، ومعه كيف يصح نسبة احتمال الردع اليه ، فكيف بالردع نفسه ؟

(ثانيها) الروايات التي نصّت على كلمة (الوثوق) بمختلف مشتقاتها طريقاً الى العدالة ، مثل قوله عليه السلام في خبر علي بن راشد (لا تصلّ إلا خلف من تثق بدينه وأمانته) (وقوله) في الفقه الرضوي (ولا تصلّ خلف أحد إلا خلف رجلين أحدهما من تثق به ، وتدين بدينه وورعه) وخبر حماد (لا تصلّ إلا خلف من تثق بدينه) وغيرها .

(ثالثها) الروايات التي دلت ـ بإحدى الدلالات ـ على كفاية الوثوق، مثل قوله عليه السلام في مرسلة يونس (إذا كان ظاهره ظاهراً مأموناً جازت شهادته ولا يسأل عن باطنه) بتقريب ان المراد منه كون الظاهر موجباً للوثوق بباطنه ، ويستفاد ذلك من (ظاهراً مأموناً) .

وقوله عليه السلام في خبر سماعة : (من عامل الناس فلم يظلمهم ، وحدثهم فلم يكذبهم ، ووعدهم فلم يخلفهم فهو ممن كملت مروته ، وظهرت عدالته ، ووجبت اخوته) بتقريبين (أحدهما) قوله عليه السلام (وظهرت عدالته) حيث يدل على أن الأمور المذكورة توجب ظهور العدالة ، وليس ذلك إلا من جهة الوثوق بها (ثانيهما) قوله عليه السلام (ووجبت اخوته) فمن الشيخ الانصاري (قده) في باب صلوة الجماعة من أنه لا تجب اخوة غير الموثوق به ، فايجاب الاخوة في المقام يدل على حصول الوثوق به .

وقول أمير المؤمنين عليه السلام ـ في تفسير قوله تعالى (ممن ترضون من الشهداء) ـ قال : (ممن ترضون دينه وأمانته وصلاحه وعفته وتيقظه يشهد به) بتقريب : أن ذلك صادق على الشخص الموثوق به .

(وأورد) على هاتين الطائفتين (أما الأولى) فبأنها في باب الجماعة ، ومفروض البحث الأعم منها (ويجاب) أولاً : بأن المعروف بينهم وحدة العدالة في الأبواب كلها ، فإذا ثبتت في مقام ثبتت في مقامات أخر ، وهذا وإن لم نتحققه ، لكنهم ملزمون به ما داموا لا يفرقون بين عدالة الجماعة

وعدالة غيرها (وثانياً) يكفي ذلك دليلاً على سبيل الموجبة الجزئية .

(وأورد) عليها أيضاً : بأن المراد من (الوثوق) في هذه الروايات ونحوها ليس الوثوق بالملكة الرادعة النفسانية ، او الوثوق بالتزام الطاعة وترك المعصية ، ونحو ذلك ، بل الوثوق بكونه شيعياً اماميا ، بقرينة (تثق بدينه) الوارد في بعضها ، وفي بعضها (تثق به وتدين بدينه) فإن ظاهره الوثوق بعقيدته ، لا الوثوق بعمله ، وبقرينة مقابلة في بعضها بـ (من تتقي سيفه وسوطه) .

(وقد يجاب) بأنه على فرض ذلك ، فالوثوق بعمله يكون أخص مطلقاً من الوثوق بدينه ، فاذا ثبتت العدالة بالوثوق بالدين ، فثبوتها بالوثوق بالعمل اولى .

(وأما الثانية) فمرسلة يونس بعد الضعف بالإرسال ، وانها لبيان عدم صدور الخيانة منه عند المخالطة لا مطلقاً ، انها تدل على لزوم حسن الظاهر ، بقرينة ذيله (ولا يسأل عن باطنه) واين حسن الظاهر من الوثوق .

(وخبر سماعة) لا يدل على اكثر من حسن الظاهر سواء حصل الوثوق به أم لا ؟ وقوله عليه السلام (ووجبت اخوته) ايضاً لا يدل على الوثوق ، إذ أي مانع من إيجاب الشارع اخوة غير الموثوق به ؟

(وقول) أمير المؤمنين عليه السلام ايضاً ليس معناه الوثوق، إذ كون الرجل مرضياً دينه ، أعم من الوثوق به ، لما مر من انه بمعنى التشيع .

(وفي الجميع نظر) أما مرسلة يونس فلا يضرها الإرسال بعد كون المرسل مثل يونس بن عبد الرحمان ، ودلالته على حسن الظاهر فقط ، وعدم صدور الخيانة منه عند المخالطة لا مطلقاً أعم من الوثوق به فتكون دلالته على كفاية الوثوق بعدالة الرجل في ترتيب آثار العدالة عليه اولى .

(وأما خبر سماعة) فدلالته على كفاية حسن الظاهر تؤكد دلالته على

كفاية الوثوق بالاولوية ، مضافاً: إلى أن وجوب الاخوّة إما يدل على الوثاقة، أو لا ، وعلى كلا الصورتين كان كفاية الوثوق مسلماً به .

(وأما قول) أمير المؤمنين عليه السلام : فمضافاً الى الأولوية المذكورة ، أن مجموع فقرات قوله عليه السلام (ترضون دينه ، وامـانته ، وصلاحه ، وعفته ، وتيقظه فيما يشهد به) بمجموعها يدل على الوثوق به .

(رابعها) اولوية الوثوق بالعدالة من (حسن الظاهر) فاذا كانت العدالة تثبت بحسن الظاهر ، فثبوتها بالوثوق اولى وأحرى ، لأن حسن الظاهر أعم من الوثوق بالباطن وعدمه . وكلما تحقق الاخص تحقق الأعم .

(خامسها) بعض الأخبار المذكورة في باب حجية الخبر الواحد الدالـة على كفاية الوثوق في قبول الخبر ، فـانه لو أخبر الثقة بعدالة الامام شمله تلك الاخبار اوجوب قبول خبر هذا الثقة وترتيب أثره عليه .

ذكر هذا الدليل في (الفقه) وقد يناقش ذلك بأنه أخص من المدعى إذ المدعى حجية كل وثوق بالعدالة سواء كان عن خبر ثقة ، او عن طيران غراب ، او غيرهما والأخبار المذكورة في باب الخبر الواحد انما تدل على الوثوق الناشيء عن خبر الثقة ، لا على مطلق الوثوق (اللهم) إلا أن يقال بأخصيّة الوثوق عنه مطلقاً ، أو كون المناط القطعي في خبر الثقة هو مجرد حصول الثقة (وفيهما نظر) . ولعله لذلك ولغيره قال بعد ذكر هذا الدليل (فتأمل) .

(السادس) مما تثبت به العدالة (الملكة) قاله الشيخ الانصاري (قده) في رسالة العدالة حيث قال(فالعدالة المعتبرة في الامامة والشهادة هي الاستقامة الفعلية لا ملكتها ، وانما جعل الشارع الملكة دليلاً عليها في مقام الشهادة ، فيحتاج اليها عند الشك في تحقق الاستقامة الفعلية لا عند القطع بها) .

(وقد يؤخذ) على ذلك بأنه دور ، إذ العدالة عند الشيخ الانصاري

(قده) هي الملكة ، وحسن الظاهر الذي هو عبارة أخرى عن الاستقامة الفعلية دليل عليها ، فاذا كانت الملكة دليلا على الاستقامة الفعلية أيضاً كان دوراً ظاهراً .

(إلا أن) الظاهر أن مراد الشيخ (قده) ـ كما قيل ـ كما يمكن أن يكون بأن الاستقامة في الجملة تكشف عن وجود الملكة ، والملكة المنكشفة تدل على الاستقامة الفعلية الدائمة ، فالعدالة هي تلك الاستقامة الفعلية الدائمة ، والدليل عليها الملكة ، والكاشف عن الملكة الاستقامة في الجملة .

(لكن) هذا التقريب وإن رفع الدور ، ولكنه لا يرفع أصل مـا يرد على الشيخ (ره) من التزامه هنا بكون العدالـــة الواقعية هي الاستقامة الفعلية ، مع ظهور انها عنده الملكة في كلماته الأخر .

(السابع) مما تثبت به العدالة (اخبار) العدل الواحد بالعدالة ، وفيه خلاف شديد قديماً وحديثاً ، ولم نجد للقوم في مسئلة العدالة دليلا خاصاً به متيناً نفياً وإثباتاً، إلا الأدلة العامة التي اقيمت من الطرفين على حجية قول العدل الواحد في الموضوعات او عدمها ، وباعتبار ان العدالة موضوع من الموضوعات تجري فيها تلك الأدلة (وقد) أسلفنا في شرح المسئلة العشرين عند الكلام على ثبوت الاجتهـاد بخبر العدل الواحد أدلة ذلك وأن الأقرب حجيته وإن كان مراعاة الاحتياط في محلها.

(وما) استدل به لقبول التزكية في الراوي بعدل واحد غير شامل لمـا نحن فيه، بعد ابتنائه على (المشه) على الانسداد غير الجاري فيما نحن فيه، وكفى به فارقاً .

(نعم) استدل فيما نحن فيه لكفاية إخبار العدل الواحد بقوله عليه السلام في صحيحة ابن ابي يعفور (فإن ذلـــك يجيز شهادته) ومعنى (الاجازة) النفوذ .

كما استدل لعدم قبول العدل الواحد بما روي من ارسال النبي ﷺ رجلين للبحث عن حال الشهود ، وهذا يدل على عدم كفاية تزكية الرجل الواحد .

(لكن) فيها نظر ، أما صحيحة ابن ابي يعفور فانها ـ لمن لاحظها بطولها ـ يجد أنها في مقام الشأنية أعم من نفي الاحتياج الى انضمام عادل آخر فقوله (يجيز شهادته) مقابل الفاسق الذي يرد شهادته رأساً . (مضافا) إلى انه على فرض الدلالة على الكفاية الفعلية يجب حملها او تأويلها للأدلة القاطعة على أن الشهادة لا يكفي فيها العدل الواحد ، والصحيحة تقول (فان ذلك يجيز شهادته) .

وأما بعث النبي ﷺ رجلين فإن المعروف بين الفقهاء أن عمل المعصوم يدل على الجواز ، دون اللزوم ، فلعل النبي ﷺ كان يبعث رجلين لكونه افضل من ارسال رجل واحد ، لا لكونه متعيناً .

(وقد نقل) في المقام الاكتفاء بتزكية عدل واحد عن ظاهر التذكرة ، والمحكي عن الحدائق ، والأردبيلي وغيرهم وتردد فيه البعض منهم كالشهيد الثاني (قده) وغيره .

(هذا) كله اذا لم يفد قول العدل الواحد الوثوق بعدالة الشخص ، او الوثوق بحسن ظاهره ، وإلا فالمتبع الوثوق الحاصل ، وهو حجة كما أسلفنا .

(الثامن) من الأمور التي تثبت بها العدالة (حكم الحاكم) الشرعي الجامع للشرائط بها ، ذكره البعض ، ولم نظفر على دليل خاص به اثباتا او نفيا ، إلا أنه مرتبط بعموم ولاية الحاكم وعموم وجوب العمل بقوله حق في الموضوعات ، فمقتضى القاعدة طريقية الى العدالة عند من يقول بالولاية العامة ، وعدم طريقيته عند من لا يقول بها (نعم) لو اعتبرنا العدالة من الأمور التي

ينسد غالباً باب العلم والعلمي بها ، شملها الاجماع الذي نقله الاشتياني (قده) على ثبوتها بحكم الحاكم ، ولكن في كلا الأمرين نظر ، لعدم الأول وجداناً ، وعدم الثاني بالخلاف في المسئلة ، ونقل عن نجل كاشف الغطاء الذهاب الى ثبوت العدالة بحكم الحاكم .

(هذه) هي عمدة الطرق الى استكشاف العدالة شرعاً .

(وقد) ذكر بعض طرقاً أخرى لكنها لعدم سلامتها نترك ذكرها بالتفصيل الى سردها باجمال، وهي (الظن بالعدالة) و (دعوى العدالة) من الشخص نفسه و (اعتراف المشهود عليه بعدالة الشهود) و (استصحاب العدالة) .

(أما الظن) بالعدالة فاستدل به بالانسداد ، والأصل ، ورواية (فظنوا به خيراً) وفي الكل نظر ظاهر .

(وأما دعويها) فاستدل له تارة بأنها من الأمور الخفية التي لا تعرف إلا من قبل صاحبها ، وأخرى بالانسداد ، وثالثة بعموم آية النبأ . والكل مشكل .

(وأما اعتراف) المشهود عليه ، فلأنه لا يثبت العدالة في الشهود بحيث يجوز ترتيب آثارها عليه من الصلاة خلفه ، او الطلاق بحضرته ، او قبول شهادته في كل مكان ، وانما يقبل قول الشاهد في الدعوى التي اعترف المشهود عليه بعدالته فيها خاصة لكونه من باب اقرار العقلاء ، ونحو ذلك .

(وأما الاستصحاب) فليس طريقاً غير ما ذكر من الطرق ، وانما هو استمرار وامتداد للعدالة الثابتة بالطرق السابقة .

(تتمة) هل يجوز تعديل شخص بمجرد قيام الطريق المعتبر على عدالته

عنده من حسن الظاهر ، او البينة ، او الشياع ، او غيرها أم لا ؟ وجهان، بل قولان ، مبنيان ـ ابتداءاً ـ على أن العلم المأخوذ في جواز الشهادة هل هو العلم الموضوعي ـ كما عن الشيخ الانصاري ، وملحقات العروة الوثقى ، وغيرهما ـ أم العلم الطريقي كما عن بعض آخرين .

(ويؤخذ) على القائلين بكون العلم في باب الشهادة موضوعياً ـ مضافاً الى ان المنصرف من لفظ العلم كلما أطلق هو الطريقي لا الموضوعي، إلا أن يثبت بدليل خاص كما حقق في الأصول فيحمل (العلم) الوارد في أدلة الشهادات على العلم الطريقي ومع ثبوت قيام أدلة الطرق والامارات مقام العلم ، تكون الشهادة على الامارة كالشهادة على العلم الوجداني ، وهكذا في الاصول المحرزة ، لأن لسانها (على مبنى الشيخ الانصاري (قده) وجمع غفير من المتأخرين والمعاصرين) قيامها مقام العلم في الجري العملي ، فيكون حكم الاستصحاب مثلاً حكم العلم في جواز الاستناد الى الاستصحاب في الشهادة كالعلم ، ولذا عقد صاحب الوسائل (قده) باباً في كتاب الشهادات لجواز الشهادة على الاستصحاب وذكر فيه ثلاثة أحاديث أحدها ـ ولعله أظهرها دلالة ـ خبر معاوية بن وهب قال : قلت لأبي عبدالله عليه السلام الرجل يكون له العبد والأمة قد عرف ذلك ، فيقول ابق غلامي او أمتي ،فيكلفونه القضاة شاهدين بأن هذا غلامه أو أمته لم يبع ولم يوهب ، أنشهد على هذا إذا كلفناه؟ قال : نعم ـ .

مضافاً الى ذلك : انه يمكن تخصيص العلم المأخوذ في الشهادات ـ على القول بموضوعيته ـ بالشهادات في الحقوق ، والدماء ، والفروج ونحوها ، لا مثل التركية من الشهادة على الصفات النفسية ، لانصراف لفظ (الشهادة) عنها أو اليها ، او انصراف ادلة الشهادة اليها ، فيبقى إطلاق العلم الشامل للعلمي ايضاً بنظر العرف سليماً .

استدل لجواز التزكية بقيام الامارات على العدالة بأمور :

(أحدها) ما ذكرناه من ان إطلاق العلم يراد به الطريقي ، ولا شك في قيام الامارات مقام العلم الطريقي .

(ثانيها) الأدلة الواردة في جواز الشهادة مستنداً الى الامارات الشرعية ، مثل الموثقة عن الحفص الواردة في جواز الشهادة بالملك اعتماداً على اليد ، وفيها (فمن اين جاز لك أن تشتريه ويصير ملكاً لك ثم تقول بعد الملك هو لي ، وتحلف عليه ، ولا يجوز ان تنسبه الى من صار ملكه من قبله اليك) فانه كالصريح في أن المجوّز ترتيب الأثر لعمل نفسه ، هو بنفسه المجوّز للشهادة به للغير . وفيما نحن فيه العادل الذي جاز لك الصلوة خلفه ، او الطلاق بحضرته ، أو تقليده ، يجوز لك الشهادة على عدالته ايضاً .

(ثالثها) وحدة المقامين بنظر العرف ، بحيث يرون التفكيك بينهما تفكيكاً في أمر واحد ، فالدليل على أحدهما شرعاً يكون (عرفاً) دليلاً على الآخر إلا إذا ثبت بدليل قطعي خاص خلافه . ولم يثبت في المقام .

(رابعها) النصوص الخاصة في باب العدالة التي تدل على جواز التزكية ، او وجوب التزكية اعتماداً على امارات العدالة .

ففي صحيح ابن ابي يعفور – بعد ذكر علامات العدالة – (ويجب عليهم تزكيته وإظهار عدالته) وفي فقرة أخرى منه (ولولا ذلك لم يمكن لأحد أن يشهد على آخر بصلاح) .

وفي خبر الخصال – بعد إذا حدثهم فلم يكذبهم الخ – (وجب عليهم أن يُظهروا في الناس عدالته) .

وفي خبر بعث النبي ﷺ رجلين لتحقيق حال الشهود المجهولين انهما إذا رجعا بخبر خير قبله النبي ﷺ .

إلى غير ذلك من النصوص .

(واحتمال) اختصاصها بمواردها من حسن الظاهر والشياع دون سائر أمارات العدالة (كاحتمال) كونها من قبيل قضية في واقعة (لا يصغى) اليه ، بعد عدم الفصل ، وكون القضية في واقعة خلاف الأصل ، إذ الأصل هو التأسّي كما حقق في محله .

(خامسها) السيرة التي لا يبعد ادعائها من المتدينين على الشهادة على عدالة شخص بقيام امارة شرعية عليها ، ويشهد لذلك تعديل علماء الرجال من قامت الامارات عندهم على عدالته .

(سادسها) انسداد باب العلم القطعي بالعدالة في معظم الأحكام الشرعية المترتبة على العدالة ولزوم الحرج الشديد لو ألزم الناس في حقوقهم ودمائهم وطلاقهم وتقليدهم بالاعتماد فقط على العلم الشخصي الموضوعي .

فالاقوى جواز التزكية على الامارات ، بل على الأصول المحرزة ايضاً كالاستصحاب .

(وقد استدل) لتوقف الشهادة بالعدالة على العلم نظير غيرها من الشهادات على الأموال ، والحقوق ونحوهما .

بروايتي علي بن غياث وعلي بن غراب (لا تشهدن بشهادة حتى تعرفها كما تعرف كفّك) .

وفي النبوي ـ وقد سئل عن الشهادة ـ هل ترى الشمس ؟ فقال : نعم ، فقال ﷺ : (على مثلها فاشهد) .

وعن السرائر : ان ما روي عنهم في ذلك أكثر من أن يحصى .

(وفيه) ـ مضافاً الى ما سبق من أدلة حجية الأمارات والأصول المحرزة تعتبرها علماً يعامل معها معاملة العلم في مختلف الموارد ومنها ما نحن فيه ،

مسألة (٢٤) إذا عرض المجتهد ما يوجب فقده للشرائط يجب على المقلد العدول الى غيره

ولذا سُمّيت (بالعلمي) او (العلم التنزيلي) ونحو ذلك - انه يمكن الفرق بين الشهادة بالعدالة ، وغيرها من الشهادات بجواز الأولى اعتماداً على الامارات لما سبق من الأدلة دون الثانية ، ولا إجماع على وحدتها بل السيرة قائمة على عدم وحدتها .

(مع) أن الظاهر من (حتى تعرفها كما تعرف كفك) او (على مثلها فاشهد) الردع عما تعارف عليه الناس من الشهادة بالصداقة ، والقرابة ، والاطماع ونحو ذلك لمجرد حسن الظن ، أو حتى عدم حسن الظن ايضاً الى يومنا هذا ، فهذا الردع عن مثل ذلك لا لايجاب العلم القطعي الموضوعي - كما قاله البعض - ولعله في محله .

[مسألة (٢٤) اذا عرض للمجتهد] المرجع للتقليد [ما يوجب فقده للشرائط] كلا أو بعضاً ، بحيث صار فاسقاً ، أو عامياً ، أو كافراً ، أو مجنوناً ، أو نحو ذلك فهل [يجب على المقلد العدول الى غيره] كما عليه الماتن وكل ما يحضرني من حواشي المراجع المعاصرين وإن كان عدم التعليق لا يدل على بطلان التقليد إذ رأينا بعض من لم يُعلق في الحاشية المعمولة للمقلدين يفتي أو يميل بجواز البقاء مثل الأخ الأكبر في (الفقه) والسيد الحكيم (ره) في المستمسك . أم يجوز البقاء على تقليده في المسائل التي أفتى بها حال استجماعه لجميع الشروط كما عليه بعض الأساطين مثل كاشف الغطاء (ره) وغيره .

وبعبارة أخرى : هل الشرائط المذكورة لمرجع التقليد حدوثية فقط ، أم حدوثية وبقائية ؟

بحيث لو استنبط المرجع حـــال اجتماعه لجميع الشرائط المعتبرة الحكم الشرعي ، ثم فقد بعضها هل يجوز العمل باستنباطه السابق أم لا ؟

فلو كان المرجع مؤمناً عادلاً ، مجتهداً، عاقلاً، ثم صار كافراً ، أو عامياً، فاسقاً ، ناسياً للأحكام ، مجنوناً ، فهل يجوز العمل برأيه السابق أم لا ؟

وقد سبق تفصيل الكلام عن هذه المسئلة حول اشتراط الحياة حدوثاً ، او بقاءاً ايضاً باسهاب ، ولكن الكلام هنا حول سائر الشروط .

وأما (البلوغ ، والرجولية ، والحرية ، وطهارة المولد) فلا يمكن انتقال الشخص منها الى أضدادها . بقي من شروط مرجع التقليد فقط خمسة ينبغي البحث عنها وهي (العقل ، والايمان ، والعدالة ، والاجتهاد المطلق ، والأعلمية) .

فنقول : هذه الشروط الخمسة على نوعين ـ وإن كان القوم لم أرَ منهم هذا التفصيل فيها ـ (أحدهما) ما يتبدل بفقده الموضوع ، مثل الأعلمية ، فلو قلنا باشتراط الأعلمية في مرجع التقليد ثم نشأ مجتهد آخر حتى صار أعلم منه كان مقتضى القاعدة عدم حجية فتواه ، لأنه ليس الآن يطلق عليه (الأعلم) ولا يطلق على فتواه (فتوى الأعلم) ، فليس فيه مناط الحجية ، ولا فعلية الحجية . إذ على تقدير اشتراط الأعلمية، فإنها أمر نسبي ، ولا تأصل خارجي له كسائر الشروط مثل العقل ، والايمان ، والعدالة ، والاجتهاد المطلق ، فاذا علقه الشارع حكماً على الأمر النسبي كان الحكم جارياً ما دامت النسبة ، فاذا زالت النسبة زال معه الحكم تلقائياً .

والأدلة التي سنذكرها للقول بجواز البقاء على تقليد من فقد بعض الشروط بعد وجودها فيه لا تشمل (الأعلمية) ، لأن تلك الأدلة تعتمد على أن الحكم الصادر منه كان قبل فقد الشروط ، فالحكم حكم مع الشروط ، أما بالنسبة للأعلمية الفاقدة بعد وجودها فلا يمكن أن يقال بأن الحكم الصادر منه حكم صادر عن الأعلم ، لانه ليس بأعلم وجداناً ، وحكمه حكم غير الأعلم ..

(نعم) على تقدير فرض واحد يشترك شرط الأعلمية مع باقي الشروط

في الأدلة المقامة عليها من الطرفين ، وذلك الفرض هو ما إذا كان (زيد) هو الأعلم في السنة الماضية من جميع العلماء ولكنه عرض له ضعف في القوة العاقلة وصار (عمرو) هو الأعلم منه في هذه السنة ، بحيث انه لو قيست علمية (زيد) في السنة الماضية ، بعلمية (عمرو) في هذه السنة ، كان (زيد) هو الأعلم ،ففي مثل هذا الفرض يصح التمسك بالمناط لحجية فتاوى(زيد)التي أفتى بها قبل الضعف دون فتاوى (عمرو) .

أما إذا كان (زيد) هو الأعلم في السنة الماضية وبقيت مستوى علميته الى هذه السنة كما كانت بلا نقصان ولكن عمرواً أصبح في هذه السنة أعلم من زيد حتى في جميع سنيّ علمية زيد ، ففي هذا الفرض لا محيص عن القول ببطلان تقليد زيد وعدم جواز الاعتماد على فتاواه حتى التي كانت في زمان لم يكن عمرو في ذلك الزمان أعلم منه ـ بناءاً على اطلاق اشتراط الأعلمية ـ هذا .

أما بقية الشروط وهي (العقل ، والايمان، والعدالة ، والاجتهاد المطلق) وكذا الأعلمية في بعض الفروض فقد حكى عن جمع لزوم العدول عن مرجع التقليد بمجرد فقده لبعض الشروط ، نظير القول بوجوب العدول عن المجتهد بمجرد موته ، بل ربما ادعى الشهرة في ذلك ، بل ادعى الاجماع صريحاً عليه خصوصاً فيما إذا ارتد الامامي وصار غير إمامي (وليعلم) أن محل الكلام هو الفتاوى التي كانت حال الفتوى جامعة للشرائط ، ثم فقد المفتي بعض الشرائط (إذ) الفتاوى المتجددة بعد فقد بعض الشروط مسلم عدم جواز الاعتماد عليها على فرض شرطية الشروط بلا إشكال .

وعلى كل فالأقوال أو المحتملات في المسئلة أربعة :

١ ـ وجوب العدول عن مثله مطلقاً .

٢ ـ جواز البقاء مطلقاً .

٣ ـ التفصيل بين الأعلمية وبين غيرها ، فيجب العدول في الأول ، دون الثاني .

٤ ـ التفصيل بين المرجع في المسائل الشرعية فقط ، وبين الزعيم الديني ، باشتراط الشروط حدوثاً فقط في الأول ، وحدوثاً وبقاءاً في الثاني .

استدل للقول الأول وهو إطلاق وجوب العدول عمن فقد شرطاً واحداً من الشروط بأدلة :

(الأول) الإجماع ، نقل عن جمع ادعائه صريحاً ، منهم الشيخ الانصاري (قده) .

(وأورد عليه) (أولاً) بالاشكال فيه صغرى لذهاب بعضهم ومنهم الأساطين الى الجواز (وثانياً) لا يبعد ارادة المجمعين المسائل المتجددة بعد فقده الشروط ، ولا أقل من احتمال ذلك ، ومعه يسقط الدليل اللبّي عن الحجية في غير القدر المتيقن (إلا) أن يدعى الإطلاق في معقده وهو بعيد (ثالثاً) احتمال استناد المجمعين الى الأدلة المذكورة الأخرى وغيرها (ورابعاً) معارضته بالاجماع المنقول على عدم جواز العدول عن الحي . لكن عمدة الايرادات هو الأول .

(الثاني) اطلاقات الروايات الدالة على الشروط ، فانها باطلاقها وعدم الاستفصال فيها تشمل الشرط ابتداءاً واستمراراً ، حدوثاً وبقاءاً .

كرواية الاحتجاج « فاما مَنْ كان من الفقهاء ، صائناً لنفسه ، حافظاً لدينه ، مخالفاً لهواه ، مطيعاً لأمر مولاه ، فللعوام أن يقلدوه » .

والرضوي « لا تأخذن معالم دينك من غير شيعتنا » .

ومناط حديث العسكري عليه السلام : « خذوا ما رووا وذروا ما رأوا » .

وغيرها ، فإنها باطلاقها تشمل اشتراطها حدوثاً وبقاءاً .

فمقتضى حديث الاحتجاج لزوم كون المرجع للتقليد عـــادلاً ، ومقتضى إطلاقه اشتراط العدالة فيه حدوثاً وبقاءاً (ومقتضى) إطلاق الرضوي لزوم كون مرجع التقليد من الشيعة حدوثاً واستمراراً (ومقتضى) إطلاق رواية العسكري عدم جواز الأخذ بمطلق ما رأوا ، سواء رأوه حال استبصارهم ، او بعد فساد عقيدتهم .

(وأورد عليها) اولاً : بضعف اسنادها جميعاً ، فلا تصلح دليلاً بنفسها حتى تصل النوبة الى الاستفادة من إطلاقاتها (وفيه) انه قــد مر صحة سندي رواية الاحتجاج ، وحديث العسكري عليه السلام ، واما الرضوي فانني لا أزال منه في تردد ، وحتى الآن لا أحكم له ولا عليه ، ودليل اشتراط الايمان لم يكن منحصراً في هذه الرواية ، مضافاً الى أن ذهاب المشهور ، بل الإجماع الى اشتراط الايمان يقوي الرضوي وإن كان في نفسه ضعيفاً ، نعم في التمسك باطلاقه حينئذ إشكال ، لأن الذي فيــه الإطلاق لا حجية له على الفرض والحجة ـ وهو الإجماع ـ لا إطلاق له فعلى مَ يعتمد في الإطلاق ؟

وثانياً : بأن ظاهر هذه الروايات ، أو منصرفها ـ ولو بمناسبة الحكم والموضوع أو المرتكزات العقلية والعرفية ـ ارادة وجود الشرائط حدوثاً فقط ، لأنه الذي له مدخلية في صحة وفساد الحكم الشرعي ، خصوصاً ذيل الرضوي ما مضمونه (فانك إن أخذت عن غيرهم اعتمدت على الخائنين) فانه يظهر منه أن اشتراط الايمان حكمة لعدم الحكم بغير ما أنزل الله ، وليس علة يدور الحكم مدارها وجوداً وعدماً فكيف بأن يستفاد منهـــا إطلاقها بقاءاً أيضاً .

وثالثاً : بأن ظاهر رواية الاحتجاج (فللعوام أن يقلدوه) هو الرجوع الى من جمع الشرائط في ابتداء التقليد ـ كما قيل ـ مضافاً الى ان الاستمرار

على التقليد غير التقليد ، والتقليد هو ما يقال بالنسبة للابتداء ، والاستمرار معنى زائد على أصل التقليد ، والمـــأمور به هو تقليد الجامع للشروط ، لا الاستمرار على تقليد الجامع للشروط .

ورابعاً : بأن الآخذ بقول الشخص حال اجتماعه لجميع الشروط يصدق عليه انه آخذ بقول من هو كذلك ، لأن المشتق حقيقة فيمن تلبس بالمبدء في حينه .

(الثالث) ما عن الشيخ كاظم الشيرازي (ره) من أن ما كان شرطاً في ابتداء التقليد فهو شرط في استمراره ـ غير الحياة ـ فبمجرد فقد أحد الشروط تسقط فتواه عن الحجية ويجب تتبع حجة أخرى .

(وفيه) هذا المنقول عنه مجرد دعوى غير مدعمة بالدليل ، ولعل الناقل حذف عن قول الشيخ شيئاً كان يدل عليه .

(الرابع) مـا عن المحقق الاصفهاني (الكمباني) (قده) في رسالته في الاجتهاد والتقليد من أن العمل بفتوى من كان جامعاً ثم فقد بعض الشرائط استناد اليه حال العمل ، والمفروض خروجه عن أهلية المرجعية حال العمل، فلا يجوز الاستناد اليه ، ومقتضاه بطلان الاستمرار على تقليده ، قال « وإلا كان عملاً بغير الرأي ، أو برأي غير الفقيه ، أو برأي الفقيه غير العادل » ، وهو المنقول عن الشيخ علي ايضاً في حاشيته على الشرائع .

(وفيه) الإشكال في الصغرى ، فاطلاق الاستناد اليه حال العمل ليس إلا مسامحة ومجازاً ، وإلا فالاستناد كان حين أخذ الفتوى والمفروض صلاحيته في ذلك الحين للرجوع اليه ، والآن استمرار لاستناد سابق ، وليس استناداً جديداً (نعم) بالنسبة لفتاواه المتجددة بعد فقد الشروط لو قلده كان استناداً ، وبطل ، ولكنه غير محل الكلام .

(الخامس) اصالة التعيين عند الدوران بين البقاء على تقليد هذا الفـاقد لبعض الشروط تخييراً ، وبين وجوب تقليد غيره تعييناً .

(وفيه) أن الاطلاقات والاستصحاب لا يبقيان شكاً حتى تصل النوبة الى أصل التعيين ، (وما يقال) من أن الشك وجداناً موجود (فانه يقال) شك غير معتبر شرعاً لا عبرة به ، نظير الشك في الطهارة الحديثة المحكوم باستصحاب الطهارة الذي حكم الشارع معه بالصلوة مع وجود الشك وجداناً وغير ذلك من الأمثلة كثير .

(السادس) أن فقده لبعض الشروط يوجب الشك في حجية فتاواه ، والشك في الحجية هو موضوع عـــدم الحجية ، ومعه يلزم اشتراط بقاء الشروط .

(وجوابه) أن الاستصحاب جـــار هنا بتقريباته المختلفة ، من استصحاب الحكم الوضعي اعني الحجية ، واستصحاب الحكم التكليفي كالوجوب والحرمة تنجيزياً إذا كان المقلد قد عمل بتلك الفتاوى حال اجتماعه الشروط ، وتعليقياً إذا لم يكن قد عمل في ذاك الحين .

وكذلك كثير من أدلة البقاء على تقليد الميت تدل هنا ايضاً، إذ المسألتان من باب واحد فراجع هناك .

(القول الثاني) عدم وجوب العدول مطلقاً،وقد استدل له في هنا بالخصوص – مع الغض عن جريان ادلة جواز البقاء على تقليد الميت كلاً أو جلاً هنا بلا فارق غالباً – بأدلة هي كما تلي :

(الأول) الاستصحاب بتقريراته المختلفة، من استصحاب الحكم الوضعي، واستصحاب الحكم التكليفي التنجيزي ، والاستصحاب التعليقي ، مما مرّت الاشارة اليه آنفاً في جواب الدليل السادس للمانعين .

وقد يقال : بأن جريان الاستصحاب هنا أحرى من جريانه في البقاء على تقليد الميت ، لأن بقاء الموضوع هنا اوضح عرفاً من بقائه في الميت قال في المستمسك « والذي تقتضيه القواعد مـا ذكره في الفصول [يعني جواز البقاء] وكذا في بقية موارد طروه فقد الشرائط اذا كثر ما تقدم في جواز البقاء على تقليد الميت جار بعينه هنا ، نعم لا يطرد بعضه في المقام ، ولكن ذلك لا يهم بعد اطراد غيره » .

(الثاني) ما عن كاشف الغطاء (قده) من أن ما دل على الرجوع الى العلماء في قضاء أو إفتاء لا يفهم منه سوى الرجوع الى الأحياء وإن ماتوا في الاثناء بعد التقليد ، وكذا الى العقلاء وإن جنوا بعد ذلك ، وكذا الى ذوي الملكات وإن زالت عنهم ، فالرجوع الى الميت ، والمجنون ، والمغمى عليه ، والناسي ، والجاهل ، والساهي ، والنائم قبل أن تحصل فيه هذه الصفات يكون رجوعاً للحي ، والعاقل ، والصاحي ، والذاكر ، والعالم ، والمتفطن واليقظان ، لأنه حصل تعلق الافعال بالموضوعات على ذلك الاتصاف فيكون مشمولاً للأخبار . (وهذا) الدليل عبارة أخرى عن كون الأدلة منصرفة أو ظاهرة في الجامع للشروط حال الافتاء بمناسبة الحكم والموضوع .

(الثالث) بناء العقلاء على الأخذ بآراء أصحاب الفنون وأهل الخبرة حتى ولو بعد عروض ما يسلب عقلهم كالجنون ، والسكر ونحوهما ، مثلاً لو قوّم المقوّم داراً وقفياً لبيعه ، ثم قبل بيعه جنّ المقوّم ، أو وصف الطبيب دواءاً لمريض ثم جُنّ ، أو خطّط المهندس تخطيطاً لدار ثم جُنّ أو صار كثير السهو والنسيان ونحو ذلك فان العقلاء يعتمدون على التقويم والدواء والتخطيط دون أن يكون عروض تلك الصفات ، وذهـاب الملكات موجباً لزوال آرائهم .

فليكن أمر التقليد هكذا ـ كما هو بناء العقلاء فيه ايضاً ـ فأصل وجوب

التقليد مبني على بناء العقلاء ، وفرعه كهذه المسألة بنائه على ما بنى عليه العقلاء في كيفية رجوع الجاهل الى العالم غير محظور عنه ، ما دام لم يرد من الشرع حكم خاص به .

(الرابع) ما قيل من أن أحكام الشريعة إذا ثبتت دامت إلا إذا دل دليل على تغيرها ، فالحجية ، والأحكام التكليفية كلها كانت فاذا شك في زوالها بتبدلها الى أضدادها كان مقتضى القاعدة بقائها ، ومثل تبدل رأي المجتهد مما دل الدليل على تغير الحكم معه نقول به وفيما لم يدل الدليل يبقى الحكم مستمراً .

والفرق بين هذا الاستدلال وبين الاستدلال بالاستصحاب هو أن هذا دليل اجتهادي مستند الى استفادة ظهور ذلك من مجموع الأدلة الشرعية ، والاستصحاب أصل عملي وليس دليلا .

(الخامس) ما عن ولد كاشف الغطاء : من أن ذلك معارض بتحريم العدول من اطلاق إجماع ، أو حكمة ، وسهولة الشريعة وسماحتها ، ورفع العسر والحرج يقضى به .

(وفيه) أن تحريم العدول ليس له إطلاق لفظي حتى يشمل مثل المورد ، والإجماع والحكمة دليلان لبيان يؤخذ بالمتيقن منهما وهو غير هذا المورد (ومسألة) سهولة الشريعة وسماحتها لا دخل لهما في ذلك ، ورفع العسر والحرج يختصان موردهما ، وليس في المسئلة عسر يُرى ولا حرج يُعرف ، لندرة الفرض غالباً ، وتوفر الجامعين للشروط بحيث يمكن العدول الى غير مرجعه .

وهذا القول هو المنقول عن بعض الأساطين من أمثال كاشف الغطاء وابنه الشيخ حسن وصاحب الفصول (قدهم) .

(الثالث) التفصيل بين فقد الأعلمية فيجب العدول الى الأعلم، وبين فقد الايمان ، او العقل ، او العدالة ، او الاجتهاد المطلق فلا يجب العدول .

ووجهه ما مرت اليه الاشارة من انه إذا صار الأعلم غير مرجع التقليد ـ مع فرض وجوب تقليد الأعلم ـ سقطت فتاوى المرجع عن الحجية،وأصبحت في قبال فتاوى الأعلم كفتوى فاقد العداله بعد فقدها .. فليس فتوى هذا المرجع الذي هو الآن غير أعلم جامعة لشرائط الحجية . وهذا بخلاف من أفتى في وقت اجتماعه للشرائط ثم صار فاسقاً ، أو مجنوناً ، أو غير مؤمن ، أو غير مجتهد ، فانه هو فاقد للشروط ولكن فتاواه فتاوى جامع للشرائط .

(وأورد عليه) بأن الفرق بين الأعلمية وغيرها بلا فارق ، إذ الأعلم قد يسقط عن الأعلمية لا لأن غيره أصبح أعلم من جميع اوقات أعلمية هذا حتى من أوقات افتائه ، بل لأن الأعلم يعرض عليه السهو الكثير ، أو النسيان ، أو ضعف بعض القوى العقلية مما لا تبقى له تلك القدرة القوية على جمع شتات الأحكام وردّ بعضها على بعض وتمييز مفارقاتها عن جوامعها ، ولكن فتاواه في وقت صدورها كانت ولا تزال فتاوى الأعلم ، ومع هذا الفرض الذي ربما يكون هو المتبادر من (فقد الأعلم للأعلمية) لا يبقى فرق بين هذا الشرط وبين سائر الشروط (نعم) في غير هذا الفرض ، وبناءاً على وجوب تقليد الأعلم مطلقاً يكون التفصيل وجيهاً .

(الرابع) التفصيل بين المرجع لأخذ المسائل الشرعية الذي يعتبر كسائر أهل خبرات كل العلوم والفنون ، وبين المرجع الذي يعتبر زعيماً دينياً للمسلمين في شؤون معاشهم ومعادهم ، بلزوم العدول في الثاني دون الاول (بحيث) يعتمد على فتاواه ، ويؤخذ بها ، ولا يعتمد على شخصه (وبعبارة)

أخرى : يعتبر فتواه ، ولا يعتبر قوله في الامور الحسبية ونحوها (كالميت) بناءاً على جواز البقاء فانه يعتبر فتاواه في حين انه لا إذن له في شيء .

مثلاً : لا يصح الاعتماد عليه في الاستيذان لتجهيز ميت لا ولي له ، ويصح تجهيز الميت بلا استيذان من أوليائه اعتماداً على فتواه بكفاية ذلك وعدم لزوم الاذن من الاولياء .

والوجه في هذا التفصيل هو عدم الدليل على بطلان التقليد بعروض هذه الامور للمرجع ، ولزوم كون المرجع الذي يكون قوله حجة في الامور الحسبية والولايات ونحوها جامعاً للشروط كلها حالها وبقاءاً ايضاً .

(وأورد عليه) بمخالفته للاجماع المركب ، مع بعده عن مذاق المتشرعة .

(وأجيب) بأن الاول غير ثابت ، والثاني غير مضر .

وبهذا التفصيل يندفع ما في تقريرات بعض مراجع العصر من أن مقتضى الاصل العملي ، والادلة الاجتهادية عدم اعتبار الشروط بقاءاً ، ولكن القرينة الخارجية تدل على الاشتراط قال : « وذلك لان مقتضى ما ارتكز في أذهان المتشرعة حسبما استكشفته من مذاق الشارع من عدم رضائه أن يكون المتصدي للزعامة الكبرى للمسلمين من به منقصة دينية أو دنيوية يعاب بها عليه ، وتسقطه عن أنظار العقلاء المراجعين اليه ... »

وجه الاندفاع : ـ مضافاً إلى أن الاستكشاف من مذاق الشارع لا يفيد غير من علم به ـ أن هذا الاستكشاف لا يكون دليلاً على سقوط فتاواه عن الحجية ، وعن جواز مجرد العمل بها في مقام الاطاعة والمعصية ، ولا يسقطه عن كونه أهل خبرة حال الفتوى .

وزاد بعض المعاصرين قولاً خامساً وهو التفصيل (بين) زوال قوة

مسئلة (٢٥) إذا قلد من لم يكن جامعاً ومضى عليه برهة من الزمان كان كمن لم يقلد أصلاً فحاله حال الجاهل القاصر أو المقصّر

الاجتهاد فيكون الحكم نظير زوال الحياة في كل الوجوه والاستدلالات إلا إذا كان المستند لجواز البقاء على تقليد الميت هو بقـاء الرأي بعد الموت فانه لا يجري في المقام (وبين) زوال سائر الشروط ، فانها تكون مبنية على وجود اطلاق للشرط شامل للبقاء ، أو وجود إطلاق للفتوى شامل لزمان زوال الشرط ، وبعدهما تصل النوبة الى الاستصحاب .

واللطيف في هذا القول انه مثّل للشروط الزائلة بمثل (العدالة ،والبلوغ ، والرجولية) وليت شعري كيف يمكن انقـلاب البـالغ غير بالغ ، والرجل صبياً ؟ ولا شك انه من سهو القلم او التسرع في مقام الكتابة .

(وفيه) أن الفرق غير فارق لا شرعاً ولا عرفاً ، فسياق الادلة واحد ، واستفادة العرف منها واحدة فإن جاز جاز في الكل ، وإلا لم يجز في الكل ، والاستحسانات العقلية لا تكون مـلزمة للحكم الشرعي مـا لم تدعم بدليل شرعي ، او استفادة عرفية من كلام الشارع ، او طريق عقلائي الى خطابات الشرع .

[مسئلة (٢٥) إذا قلد من لم يكن جامعاً] لشرائط التقليد ، من عدم كونه مجتهداً ، أو عدم كونه عادلاً ، أو غيرهما [ومضى عليه] أي على تقليده [برهة من الزمان] كان فيها يعمل بفتاواه [كان كمن لم يقلد أصلاً] الذي مر الكلام عليه مفصلاً بشقوقه المختلفة عند شرح المسئلتين السابعة والسادسة عشرة فراجعها [فحاله حال الجاهل القاصر أو المقصر] فإن كان تقليده للمجتهد الذي عرف بعد برهة من الزمان عدم استجماعه للشرائط عن امارات شرعية كالبينة ، والشياع المعتبر ، وقول الثقة ، ونحو ذلك فهو كالجاهـــل القاصر ، وقد سبق عن الماتن فيه صحة العمل بشرطين (أحدهما) تمشي قصد القربة منه في العبادات (ثانيها) مطابقته لفتوى المجتهد الذي قلده بعد ذلك ،

مسئلة (٢٦) اذا قلد من يُحرّم البقاء على تقليد الميت فمات وقلد من يجوّز البقاء له أن يبقى على تقليد الاول في جميع المسائل إلا مسئلة حرمة البقاء

واحتاط بمطابقته أيضاً لفتوى المجتهد الذي كان تكليفه تقليده حين العمل، وقد أسلفنا هناك أن الأوجه بل الاقوال أربعة، المطابقة لهذا فقط، او ذاك فقط، او كليهما، او احدهما، واخترنا الاخير لإطلاق أدلة التقليد الشامل لكليهما بلا تعيين ملزم عقلي او شرعي، والوجوه الاعتبارية المذكورة للطرفين لا توجب إلزاماً شرعياً (وإن) كان تقليده للمجتهد الذي انكشف بعد ذلك عدم استجماعه للشرائط لا عن مستند صحيح شرعي مع الالتفات الى ذلك، كالذين يقلدون شخصاً من الهوى دون قيام امارة شرعية على تقليدهم له مع توجههم الى لزوم اتباع امارة شرعية فهو كالجاهل المقصر الذي حكم الماتن في المسئلة السادسة عشرة ببطلان عمله مطلقاً وإن طابق الواقع وفاقاً لكثير من المراجع، وقد مرّ منا التفصيل في المسئلة تبعاً لعدد من المراجع الآخرين فراجع هناك.

[مسئلة (٢٦) إذا قلد من يحرم البقاء على تقليد الميت فمات وقلد من يجوز البقاء] لعل الجواز هنا أعم من الوجوب في مقابل الحرمة وان كان قد ينافيه ظاهر (له) في كلام الماتن [له أن يبقى على تقليد الاول في جميع المسائل إلا مسئلة حرمة البقاء] أما البقاء على تقليد الاول في جميع المسائل فلأنه مقتضى تجويز الحي البقاء على تقليد الميت، كما هو مقتضى الادلة العقلية والشرعية الحاكمة بجواز البقاء على تقليد الميت التي أسلفناها بالتفصيل في مسئلة جواز البقاء وعدمه (وأما) عدم جواز البقاء في مسئلة جواز البقاء فلأنه يستلزم المحال، إذ تجويز الحي البقاء لو شمل حتى مسئلة البقاء لزم جواز البقاء

وحرمة البقاء ، أما جواز البقاء فاتباعاً لفتوى الحي ، وأما حرمته فلفتوى الميت بالحرمة ، وما يستلزم من وجوده عدمه محال .

(وقد) قرر ذلك بعض مراجع العصر في تقريراته : بأن نقطع تفصيلاً بحرمة البقاء على تقليد الميت في مسئلة حرمة البقاء ، إذ البقاء على الميت في الواقع إمـا جائز (جوازاً بالمعنى الأعم) او حرام ولا ثالث لهما ، والحجة يجب فيها احتمال المطابقة للواقع ، وما دام لا احتمال بمطابقة الواقع في فتوى الميت بحرمة البقاء فهي ساقطة من أصلهـــا (بيانه) انه إن كان في الواقع البقــاء على تقليد الميت حراماً فلا يجوز البقاء مطلقاً حتى في مسئلة البقاء ، وإن كان في الواقع البقاء على تقليد الميت جائزاً فبتجويز الشارع البقاء حرم علينا البقاء لفتوى الميت بحرمته ، فعلى كلا الصورتين يحرم البقــاء على تقليد الميت في مسئلة البقاء .

(وربما) يؤخذ على هذا البيان : أن ما يلزم من وجوده عدمه محال عقلاً في جميع الاوعية الواقعية سواء منها الخارجية ، والاعتبارية ، والانتزاعية ، فلا يكون مثله شقاً للعلم التفصيلي ، أصلاً (فتأمل) إذ لو صح ذلك وجب نفس المحذور العقلي في فتوى من يوجب البقاء على تقليد الميت إذا كان الميت ممن يحرم البقاء ، مثلاً : لو مات زيد القائل بحرمة البقاء ، ثم كان المرجع بعده عمرو القائل بوجوب البقاء ، لزم ان نقول : فتوى الحي بوجوب البقاء مخالف للواقع قطعاً بالعلم التفصيلي ، إذ في الواقع إن كان البقــاء حراماً فلا يجوز البقاء ، وإن كان في الواقع البقاء ، واجباً، وجوب البقاء يشمل فتاوى الميت كلها حتى فتواه بحرمة البقاء فيحرم البقــاء بفتوى الحي بوجوب البقــاء (لكن) مثل ذلك لا يجري أصلاً ، ولا يكون شقاً للتقسيم العقلي حتى يعلم تفصيلاً بحرمته .

(ولا يخفى) أن أصل هذه المسئلة انما يكون مجال البحث فيهــا بناءاً على فتوى من يجوز البقاء حتى في المسائل التي لم يعمل المقلد فيها بفتوى الميت

مسئلة (٢٧) يجب على المكلف العلم بأجزاء العبـادات وشرائطهـا ، وموانعهـا ، ومقدماتها

حال حياته ، وأما بفتوى المفصلين بين المسائل التي عمل بها المقلد حال حياة الميت وغيرهـا ، بالجواز في الاول والحرمـة في الثاني (وهم كثير ممن يقول بجواز البقاء) فلا مجـال لهذه المسئلة أصلاً ، إذ البقـاء على تقليد الميت في مسئلة البقاء غير جائز لأن المقلد لم يعمل بها حال حياة المفتي (نعم) لو كان مقلداً لمجتهد ثالث قبل (زيد) الميت ، فمات ذاك الثالث وقلد (زيداً) ولم يبق على تقليد المجتهد الثالث اعتماداً على فتوى (زيد) بحرمة البقـاء ، ثم مات (زيد) وقلد من يجوز البقاء ، على هذا الفرض يكون لهذه المسئلة مجال البحث (وقد) اسلفنا بعض الكلام عن ذلك عند شرح المسئلة الخامسة عشرة فراجع، ولا يخفى عليك الفرق بين هذه المسئلة وبين المسئلة الخامسة عشرة كما خفي على بعض الشراح، فإن ظاهر المتن هناك البقاء على تقليد الميت اعتماداً على فتوى الميت نفسه بجواز البقاء ، وقد حكم فيه المـاتن بعدم الجواز ، وظاهر المتن هنـا البقاء على فتوى الميت اعتماداً على فتوى الحي بجواز البقاء .

[مسئلة (٢٧) يجب على المكلف] تحصيل [العلم] الأعم من العلمي، لانه ايضاً علم، إذ العلم إما بأصل الحكمة او بالحجة عليه [بأجزاء العبادات] التي هي محل الابتـلاء كالصلاة قطعـاً ، والصوم لمن يجب عليه ، والحج لمن وجب عليه ، وهكذا الزكاة والخمس ونحوهـا . وكان الاولى إضافة المعاملات ايضاً ، لانها مع كونها محل الابتلاء ايضاً يجب العلم بها ، ومع عدم كونها محل الابتلاء في العبادات ايضاً غير واجب [وشرائطها ، وموانعها ، ومقدماتها] الشرائط والمقدمات (في الاصطلاح الفقهي) يمكن أن يقال بأنها إذا اجتمعا افترقا ، وإذا افترقا إجتمعا ، فإشكال بعض الشراح على أن

ولو لم يعلمها ، لكن علم إجمالاً أن عمله واجد لجميع الأجزاء والشرائط وفاقد للموانع صح وإن لم يعلمها تفصيلاً

(مقدماتها) مستغنى عنها بذكر (شرائطها) غير متجه ، مضافاً الى ما ذكره نفسه من أنه قد يفرق بينهما بارادة ما يجب مقدمة للعمل من دون دخل له في صحة وفساد العمل من لفظ (المقدمات) مثل الفحص عن الماء غلوة سهم وسهمين ، وغسل المستحاضة قبل الفجر ونحوهما إذا قلنا بصحة الصلوة والصوم بدونهما .

وهذا الوجوب مدركه العقل الحاكم في باب الاطاعة والمعصية بوجوب معرفة اجزاء وشرائط أوامر المولى ونواهيه ليتمكن من الاطاعة ، ويبتعد عن المعصية ، كما يدل إرشاداً الى ذلك الادلة الشرعية من الآيات والروايات وغيرهما الواردة فيها ، ولكنه ليس وجوباً شرعياً بمعنى ترتب الثواب المستقل على فعله ، والعقاب المستقل على تركه . وقد مرّ في المسئلة الاولى عند قول المصنف (يجب على كل مكلف) بحث حول الوجوب ، وحول أن ميزان الوجوب الشرعي المولوي ماذا ينفع في المقام ايضاً ، وإن كان بين الوجوبين في المقامين فرق ، وفي متن العروة : (ان عليه الاجماع والمنقول منه متواتر والمحصل منه محقق إلا أنه قد اوهنه غير واحد بدعوى كونه مستنداً الى دليل) .

[ولو لم يعلمها ، لكن علم إجمالاً أن عمله واجد لجميع الأجزاء والشرائط وفاقد للموانع صح وإن لم يعلمها تفصيلاً] لما سبق بتفصيل منا في جواز الاحتياط اول الكتاب من أن العلم الاجمالي في عرض العلم التفصيلي لا في طوله ، وما دام أن وجوب معرفة الاجزاء والشرائط مقدمي فالمهم ذو المقدمة وهو كون الصلاة ، أو الصوم ، أو البيع ، أو الرهن أو غيرها واجدة لما يجب توفره ، لتتم الطاعة به ، ولا يدل الدليل على أكثر من

لزوم صدق الطاعة ، وبكون العمل واجداً لما يجب تصدق الطاعة ، وليس وراء ذلك وجوب آخر يدل عليه العقل أو الشرع (ولذا) بنينا سابقاً على صحة العمل بالاحتياط حتى في العبادات ، وحتى اذا استلزم التكرار ، بل حتى اذا استلزم التكرار المستهجن القبيح عقلاً ، كاعادة الصلاة مأة مرة ، لكنا تنظرنا في الجواز التكليفي بالنسبة للأخير مع إمكان الامتثال التفصيلي فراجع .

(ومن) ذلك يعلم أنه يكفي مطابقة العمل للواقع – في الحكم بصحته – وإن لم يعلم حتى إجمالاً بمطابقته للواقع ، لصدق الطاعة عليه والامتثال الفعلي ، وإن كان لا يصدق عليه الامتثال الفاعلي (نعم) العقل يوبّخ مثل هذا الانسان ويلزمه بتحصيل المؤمن لكن لو كان عمله مطابقاً للواقع صح ، وليس باطلاً حتى يجب عليه بعد ذلك الاعادة أو القضاء أو التدارك – في مثل العقود والاموال ونحوهما – حتى مع انكشاف الصحة وفاقاً لبعض المراجع المقاربين والمعاصرين .

وهل يكفي المطابقة لفتوى المجتهد الذي كان يجب عليه تقليده حال العمل ، او الذي يجب عليه تقليده بعد ذلك ، او كليهما ، او احدهما غير المعين – كل ذلك إذا لم يكن متنبهاً للمطابقة ولا استناد ، بل صادف عمله الفتوى – أم لا يكفي ذلك (وجهان ، بل قولان) .

(من) أن العمل يجب إما أن يطابق الواقع ، او الحجة التي جعلها الله تعالى ، فكما انه إذا طابق الواقع صح العمل ، كذلك إذا طابق الحجة التي هي واقع تنزيلي .

(ومن) أن حجية الواقع ذاتية ، فيكفي فيها المطابقة العفوية (الناشئة عن الصدفة) بخلاف حجية الفتوى ، فانها استنادية ، فالفتوى بنفسها ليست حجة ، وانما هي حجة لمن استند اليها ، والمفروض عدم الاستناد في المقام ،

مسئلة (٢٨) يجب تعلّم مسائل الشك والسهو

فلا تكفي المطابقة العفوية للفتوى مطلقاً ، واستقرب الثاني الأخ الأكبر فقال (إذ ليس العمل مطابقاً للواقع حسب الفرض فلا صحة ، ولا مستنداً الى قول الحجة فلا معذورية ، فلو قيل له يوم القيامة لمَ عملت هذا العمل لم يمكن له أن يقول لفتوى مجتهدي) .

وقد مرّ بعض الكلام عن ذلك سابقاً .

[مسئلة (٢٨) يجب تعلم مسائل الشك والسهو] الراجعة بالصلاة كما يجب تعلم المسائل الأخر المرتبطة بالصلاة، وكذا بالصوم وبغيرهما من الواجبات الشرعية، كطاعة الوالدين، وصلة الرحم، ونحوهما، وإن كان الأخيران يكفي اتيانهما توصيلين بدون نية القربة ، ولكن في الوجوب سواء مع غيرهما ، قيل وانما خص المصنف من بين ما يجب تعلمه مقدمة مسائل الشك والسهو لأمور (احدها) كثرة الابتلاء بها لغالب الناس لكون الصلاة تؤدى في كل يوم خمس مرات على الاقل بخلاف سائر العبادات والواجبات (ثانيها) أن الابتلاء بهما غالباً يكون في حال الصلاة التي يجب معه – إذا لم يعرفها – ارتكاب احد امرين إما قطع الصلاة وهو حرام ، او البناء على طرف واحد بقصد الرجاء وهو حرام إحتمالي إذ لو لم يطابق الواقع ما بنى عليه وكان مقصراً في التعلم قبل الصلاة كان فعله حراماً (لا يقال) انه مع جهله حال الصلاة لا يمكن أن يتصور له القدرة على الطاعة حتى يصدق عليه المعصية (فانه يقال) ما بالاختيار لا ينافي الاختيار كما قيل (ثالثها) اعراض غالب الناس عن تعلمها بما لا يوجد مثل هذا الاعراض عن مسائل أصل الصلاة والصوم (لكن) ببركة ذكر الشيخ الانصاري (قده) المصنف لها وتبعية معظم المراجع الذين جاءوا بعدهما لهما اصبحت لمسائل الشك والسهو سوق رائجة حتى ان ذكرها يطغى على ذكر المسائل التي هي أهم منها قطعاً .

ولا يخفى أن هذه المسئلة من صغريات المسئلة السابقة لأن الشك والسهو، يدخلان في كل من (الشرائط ، والموانع ، والمقدمات) باعتبارات مختلفة كما لا يخفى للتأمل .

ونُسب الى الشيخ الانصاري (قده) في رسالته العملية الحكم بفسق من لم يتعلم مسائل الشك والسهو ، وقد ذكر أمور وجهات لهـذه الفتوى من الشيخ (قده) .

(أحدها) ان ترك تعلمها مع العلم او الاحتمال بالابتلاء بها من مصاديق التجري .

(وفيـه) ان التجري لا يلتزم الشيخ (قده) نفسه بحرمته ، انظر رسائله .

(ثانيها) ان التجري وإن لم يكن محرماً في نفسه إلا انه يكشف عن سوء الباطن وخبث السريرة كما يقوله الشيخ الانصاري (قده) ، وسوء الباطن وخبث السريرة ينافيان ملكة العدالة ، لان ذا الملكة لا يقدم على مثله ، ومن كان كذلك فليس بعادل ، فهو فاسق .

(وفيه) – مضافاً إلى أن العدالة ليست الملكة ، بل اسلفنا انه لم يدل دليل متقن على لزوم الملكة في العدالة ، وانما العدالة هي حسن الظاهر او طريق اليهـا – انه ذكرنا في مسئلة العدالة سابقاً : من أن القول باعتبار الملكة في العدالة لا يلازم نفي الواسطة بين العدالة والفسق، بل هناك عادل، وفاسق ، وشق ثالث ، ولكل واحد من الشقوق الثلاثة أحكام خاصة به غير الآخرين ، فالعادل يصلى جماعة معه ، والفاسق يجب تأديبه ، والشق الثالث لا يجوز الجماعة معه ، ولا يجب بل لا يجوز تأديبه في بعض الصور ، لأن الفسق والعدالة أمران حادثان ومقتضى الاصل الاولى عدمهما . فلا يحكم بوجود أحدهما بمجر فقد الآخر .

(ثالثها) ان تعلم الواجبات واجب نفسي ، وتركه موجب للفسق .

(وفيه) عدم التزام المشهور – ومنهم الشيخ (قده) – بذلك ، لذهابهم الى كون التعلم واجباً مقدمياً عقلياً وليس شرعياً أصلا .

(رابعها) ما ذكره بعض المراجع المعاصرين واعتبره الوجه الوجيه في المقام (من ان التجري وإن لم يكن حراماً في نفسه ، ولم يكن التعلم واجباً نفسياً ، إلا أن العناوين المذكورة للعادل في الروايات من (الخير) و (الصالح) و (الموثوق بدينه) ونحوها لا تصدق على مثله ممن لا يبالي باحتمال مخالفة الله وعصيانه... ثم قال : فمثله لا يطلق عليه شيء من العناوين المتقدمة ، ولا بد من الحكم بفسقه) .

(وفيه) انه اي فرق بين هذا الوجه ، وبين الوجه الثاني الذي رده هذا المرجع المعاصر نفسه بأنه لا دليل على عدم الواسطة وأن من ليس بعادل فهو فاسق ، وأضاف الى ذلك انكار اشتراط الملكة في العدالة ، فكيف حكم هنا انه بمجرد عدم إطلاق عناوين العدالة على مثله لا بد من الحكم بفسقه .

(أقول) مقتضى القاعدة عدم جواز الحكم بفسق من لم يتعلم مسائل الشك والسهو إذ ليس كله عن تقصير ، بل هناك صور متعددة إحداها يوجب التقصير ، فالقاصر عن التعلم كأهل البوادي ، ومن اطمئن الى عدم ابتلائه بها ، او جاز عنده الاحتياط فيها ، او الذي ابتلى ثم بنى على طرف وطابق الواقع ، ونحو ذلك كلهم لا يجوز الحكم بفسقهم (نعم) لو كان يعلم او يحتمل احتمالاً عقلائياً ابتلائه بها ، ولم يتعلم ، ثم ابتلى وبنى على طرف وكان بنائه على خلاف الواقع كان فاعلاً للحرام وجاز الحكم بفسقه ، فكيف يجوز في مسئلة لها شقوق مختلفة معظمها غير حرام ، وواحدها فقط حرام

بالمقدار الذي هو محل الابتلاء غالباً نعم لو اطمئن من نفسه انه لا يبتلى بالشك والسهو صح عمله وإن لم يحصل العلم باحكامها

الحكم مطلقاً بفسق من لم يتعلمها (ولعل نظر) الشيخ (قده) على وقادة ذهنه ، وشدة ورعه الى هذه الصورة فحسب .

ولا يخفى أن الوجوب هنا تماماً نظير وجوب التقليد او الاجتهاد او الاحتياط الذي أسلفنا امكان أن يكون عقلياً ، او فطرياً ، او شرعياً ، وإن أشكل في شرعيته المعظم ، بل وفي فطريته ، او عقليته ايضاً. وتفصيل الكلام في اول الكتاب فلا نعيد .

[بالمقدار الذي هو محل الابتلاء غالباً] علماً ، او ظناً ، بل واحتمالاً على وجهٍ وهو إما وجوب رفع الضرر المحتمل (وإن كان فيه صغرى و كبرى إشكال مفصل قد اسلفناه في بعض المباحث السابقة) وأما لتوقف طاعتها على ايجاب تعلمها إذ لو لم يجب تعلمها لم تتم الطاعة فيها (وفيه) ايضاً : ان هذا يصح كونه دليلاً للوجوب العقلي المقدمي ، مضافاً الى انه غير صحيح كلياً ، إذ تتم الطاعة ايضاً بالبناء على أحد الطرفين ثم ظهور صحة ما بنى عليه ، وبعدم اتفاق شك إطلاقاً كما هو كذلك بالنسبة الى بعض الناس ، وبغير ذلك .

وأما تعلم ما ليس محلاً للابتلاء فلما هو (المشه)من كون وجوب التعلم مقدمياً للعمل فاذا لا يبتلى بالعمل فلا معنى لوجوب مقدمته .

وأشكل بعض الشراح على قيد (غالباً) بأن المدرك هو احتمال الابتلاء ولو قليلاً ، وله وجه ان صححنا وجوب رفع الضرر المحتمل كبرى وصغرى (وأورد) على هذا الاشكال في مستند العروة بأن مقصود الماتن من قيد (غالباً) هو الاحتمال و كون الشك والسهو من المسائل العامة البلوى ويشهد

مسئلة (٢٩) كما يجب التقليد في الواجبات والمحرمات يجب في المستحبات والمكروهات والمباحات بل يجب تعلم حكم كل فعل يصدر منه سواء كان من العبادات ، او المعاملات ، او العاديات

لذلك قوله بعد ذلك [نعم لو اطمئن من نفسه انه لا يبتلى بالشك والسهو صح عمله وإن لم يحصل العلم بأحكامها] وفي ترتيب صحة العمل على الاطمينان بعدم الابتلاء نظر ظاهر وهو أن الصحة الظاهرية مترتبة على الموافقة للحجة الظاهرية ، والصحة الواقعية مترتبة على الموافقة للواقع ، وفي كليهما سواء كان يوجد الاطمينان بعدم الابتلاء ، او الشك في الابتلاء وعدمه ، بل ومع الاطمينان بالابتلاء ايضاً ، بل ومع الابتلاء نفسه والتحير في الأمر ايضاً كما اسلفنا (نعم) لو قال (مع الاطمينان لم يجب التعلم او لم يكن استحقاق العقاب) كان في محله (كما) أن إطلاق وجوب التعلم مع ما اخترناه سابقاً واختاره الماتن ايضاً وجمع غفير من الفقهاء من جواز العمل بالاحتياط في عرض الاجتهاد والتقليد (فيه نظر) إذ انما يجب التعلم — على فرضه — إذا لم يمكن الاحتياط ، او لم يقدر المكلف عليه ، واما معهما فالأمر دائر بين التعلم وبين الاحتياط ولا ينحصر في التعلم وحده (لكن) قد يكون كلام المصنف مبنياً على الغالب إذ معظم الناس لا يمكنهم الاحتياط بسهولة .

[مسئلة (٢٩) كما يجب التقليد في الواجبات والمحرمات يجب] ايضاً وجوباً مقدمياً [في المستحبات والمكروهات والمباحات] لأن العامي — غير العامل بالاحتياط — مأمور بالتقليد من المجتهد الجامع للشرائط ، وقد حذف متعلق التقليد في الأدلة مثل قوله عليه السلام (فللعوام أن يقلدوه) وغيره ، وحذف المتعلق يفيد العموم ، فيجب على العامي التقليد في الأحكام الخمسة [بل يجب] ايضاً وجوباً مقدمياً [تعلم حكم كل فعل يصدر منه سواء كان من العبادات ، أو المعاملات أو العاديات] من الأفعال حتى اللباس ، والتزيين ، وحضور المجالس ، ونحو ذلك ، لاطلاق

الامر بالتقليد أو عمومه في الأدلة (نعم) لو عمل أي عمل - عبادياً كان او معاملياً او غيرهما — بلا تقليد ثم طابق عمله الواقع لا استحقاق للعقاب إلا على القول بحرمة التجري ، وأما البطلان في هذه الصورة فلا ، نظير ما مرّ في المسئلة الأولى من وجوب التقليد او الاجتهاد او الاحتياط ، من أن التارك لها إن طابق عمله الواقع صح ولا استحقاق للعقاب إلا على التجري ، وقد مرّ هناك تفصيل البحث ، والكلام فيما نحن فيه أيضاً كذلك طابق النعل بالنعل .

وعلق جمع من مراجع العصر والمقاربين على المتن هنا : بتقييده بما إذا لم يعلم عدم الالزام في الحكم ، ولا كان اتيانه بقصد القربة ، أما مع عدمها ، كما إذا أتى بالمستحب ، او المكروه ، او المباح لا بعنوانه الخاص به مما يجعله تشريعاً محرماً ، بل بعنوان انه جائز بالمعنى الأعم ، وكان عالماً بأنه غير لازم — وجوباً أو تحريماً — صح عمله ، وجاز ولم يحتج الى التقليد وذلك لما استقرت عليه طريقة المشهور من كون (وجوب التقليد) مقدمياً لا نفسياً ، فعليه لا مصلحة فيه إلا ما في ذي المقدمة من الطاعة المتقدمة باتيان الواجبات وترك المحرمات ، وفي فرض علم العامي بعدم وجوب ما تركه ، او عدم حرمة ما فعله جاز له تركه او فعله بدون تقليد ، وكذلك إذ أتى بالعباديات بقصد الرجاء ، لا بقصد الورود فلم يكن تشريعاً — على فرض عدم وروده — فلم يكن حراماً .

والكلام متين في أصله ، إلا أن الغالب لغالب العوام عدم حصول مثل هذا العلم وتوقف معرفتهم للواجبات والمحرمات على التقليد فاحتمال وجوب المستحب ولو على بعض الأحوال ، وكذا احتمال حرمة المكروه ولو على بعض الصور ، وهكذا احتمال وجوب أو حرمة المباح ولو على بعض الوجوه (هذه) الاحتمالات قائمة لهم ، ومعها لا طريق لهم إلى العلم بالطاعة إلا بالتقليد في جميعها . (وكما) نشاهد الآن أن العوام كثيراً ما إذا عرفوا أن

الأمر الفلاني مستحب يأتون به ولو عارض واجباً ، او سبب حراماً ، أو اذا عرفوا ان الأمر الفلاني مكروه يجتنبونه ولو توقف اجتنابه على فعل الحرام وترك الواجب ، وكذلك في المباح ، ومع ذلك كله كيف يصح له العمل مطلقاً بمجرد العلم بالاستحباب والكراهة والاباحة .

فالإشكال من المعلقين وإن كان في محله إلا أن الطريق غالباً (لا كلياً) منحصر للعوام في ذلك ، وفي مثل ذلك التقييد للعوام غير لازم، ولقد اعجبني صنع بعض مراجع العصر الذين قيدوا في كتبهم الاستدلالية المسئلة بصورة عدم العلم ، لكنهم تركوا التعليق عليها في العروة .

(ثم) إن العوام اليوم يحصل لهم الاطمينان إلى كثير من الأحكام المخالفة للواقع والمخالفة لفتوى المراجع، فيعملون اموراً كثيرة مع اطمينانهم بجوازها ثم يظهر لهم حرمتها او لا يظهر لهم ايضاً ذلك ، ويتركون أموراً كثيرة مع اطمينانهم الى عدم وجوبها وهي واجبة، ثم يظهر لهم ذلك او لا يظهر ايضاً – باستثناء غير المبالين بالدين الذين يعملون بلا حصول اطمينان لهم على أحد الطرفين – فهل هم معذورون فيها للجهل المركب أم لا ؟

(والجواب) انهم على قسمين (قاصر ، ومقصر) في مقدمات تحصيل الأحكام ، فالاول معذور ولو كان من أجل عدم الالتفات الناشيء عن غير تقصير ، والمقصر في المقدمات غير معذور .

(وهنا) كلام نبّه عليه الاخ الاكبر وبعض آخر من الشراح : وهو أن الادعية ، والزيارات ، والاوراد ونحوها المذكورة في كتب الادعية المتداولة بأيدي الناس مما مؤلوها ثقات كالاقبال للسيد بن طاوس ، والمصباح للشيخ ، وزاد المعاد ، وتحفة الزائر وحلية المتقين للعلامة المجلسي ، ومرآت الكمال للمامقاني ، ومعراج السعادة وجامع السعادات للنراقيين ، ومفاتيح الجنان للشيخ عباس القمي قدّس الله أسرارهم هل يجوز الاعتماد عليها ، والاتيان بها

بعنوان المستحب ، والمكروه والمباح ، أم يجب على العامي سؤال مرجع تقليده فيها ، فلعل ما ذكره السيد مستحباً هو واجب عند مرجع تقليده ، ولعل ما ذكره الشيخ مكروهاً هو حرام عند مرجع تقليده . (كما) انه لعل ما ذكر من الاستحباب والكراهة غير صحيح أصلاً فيكون الاتيان به بذاك العنوان تشريعاً محرماً (وجهان) بل قولان : أصر على عدم الجواز بعض المراجع المعاصرين، وذهب الى الجواز الأخ الاكبر وبعض آخر واستدل له بأمور :

(أحدها) السيرة المستمرة بين المتدينين على ذلك من غير نكير بل ثبوت ارتكازهم عليه .

(ثانيها) شمول العمومات والاطلاقات للمؤلفين الثقات ، مثل قوله عليه السلام (لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما روى عنا ثقاتنا) .

(ثالثها) أن المؤلفين لهذه الكتب كتبوا هذه الكتب للعمل بها ، لا للاجتهاد . فيكون العمل على طبقها جائزاً .

(رابعها) شمول (من بلغ) لها وإن لم ينقلوا الرواية بنصها .

(وفيه) أن كل واحد منها لا يخلو من مناقشة وبحث (إلا أن الرابع اوجهها ولعله يكفي في المقام (نعم) لو احتمل المقلد العامل بهذه الكتب أن واحداً من المستحبات المذكورة واجب ، او واحداً من المكروهات المذكورة فيها حرام ، سواء كان معيناً أو غير معين وجب عليه مراجعة مرجع التقليد في ذلك (لكن) هذا الاحتمال منفى غالباً (كما) أن مرجع التقليد انما يجوز له ارجاع مقلديه الى مثل هذه الكتب فيما علم عدم وجود ما يخالف نظره من جهة الحكم الالزامي وعدمه .

(هذا) بناءاً على ما هو (المشه) من حرمة تقليد الميت ابتداءاً، وحرمة

مسئلة (٣٠) إذا علم أن الفعل الفلاني ليس حراماً ولم يعلم انه واجب أو مباح ، أو مستحب ، أو مكروه يجوز له أن يأتي به لاحتمال كونه مطلوباً وبرجـاء الثواب

العدول عن الحي ، وإلا على القول بالجواز في المسئلتين فالأمر سهل (ولعل) عـدم إنكار أحد من المراجع طيلة القرون المتمادية الناس عن اتبـاع هذه الطريقة حتى أصبح لهم من المرتكزات التي ربما يعتمد على مثلها طريقاً عرفياً للوصول الى مرادات الموالى (انما هو) ناشىء عن عدم ثبوت حرمة الأمرين بدليل قطعي عام يشمل جميع الافراد ، وفي كل الصور .

[مسئلة (٣٠) إذا علم أن الفعل الفلاني ليس حراماً ولم يعلم انه واجب أو مباح ، او مستحب ، أو مكروه يجوز له أن يأتي به لاحتمال كونه مطلوباً وبرجـاء الثواب] المسئلة واضحة وهي من صغريات مسئلة جواز الاحتياط مطلقاً ولو مع التمكن من الامتثال التفصيلي (وليس) مراد الماتن من (يجوز) جواز الفعل والترك معاً حتى يقال بعدم جواز الترك من أجل احتمال الوجوب كما أشكل بذلك البعض،بل المراد به جواز اتيانه احتياطاً مقابل وجوب التقليد وتحصيل العلم بحكمه قبل الاتيان به كما هو ظاهر .

(نعم) هنا إشكال : وهو أن احتمال الكراهة يمنع التقرب بهذا العمل ، فكيف يصح اتيان عمل لا يصح التقرب به مع احتمال وجوب التقرب به لاحتمال كون العمل واجباً ؟ (لكنه) غير قادح أيضاً ، أما إذا كان العمل غير عبادي بحيث لا يحتاج في امتثاله الى أكثر من إيقاع الفعل بأي قصد كان فواضح ، وأما إذا كان العمل عبادياً كقرائة دعاء خاص في مناسبة خاصة فانه أيضاً يصح وإن كان واقعاً واجباً ، إذ يكفي في تحقق العبادة نية رجاء التقرب به ، ولا يجب نية فعلية التقرب ، ولذا صححنا ـ تبعاً للمعروف

وإذا علم انه ليس بواجب ولم يعلم انه حرام او مكروه أو مباح له أن يتركه لاحتمال كونه مبغوضاً

مسئلة (٣١) إذا تبدل رأي المجتهد لا يجوز للمقلد البقاء على رأيه الأول

بين الفقهاء – الاتيان بالعبادة احتياطاً مع انه ليس مقرباً قطعاً ، وانما مقربيته احتمالية ، ولا ينافي ذلك قيام احتمال المبغوضية الناشيء من احتمال الكراهة ، لأن احتمال المبغوضية ينافي القطع بالمحبوبية ، ولا ينافي احتمال المحبوبية .

[وإذا علم انه ليس بواجب ولم يعلم انه حرام أو مكروه أو مباح] بل وأو مستحب ايضاً [له أن يتركه لاحتمال كونه مبغوضاً] بدون حاجة الى التقليد .

(وهكذا) لو علم بأن الفعل الفلاني ليس بواجب ولا حرام ولكنه شك في كونه ايّاً كان من الثلاثة الباقية جاز له الفعل والترك معاً برجاء الثواب ولاحتمال المبغوضية .

[مسئلة (٣١) إذا تبدل رأي المجتهد] سواء كان تبدلاً علمياً ، أو بحجة أخرى غير العلم ، فلا يجوز له نفسه العمل برأيه السابق ، وهكذا [لا يجوز المقلد] ايضاً [البقاء على رأيه الأول] لسقوطه بالتبدل ، إذ حجيته لم تكن ذاتية ، وانما كانت مستندة الى قيامه بهذا المجتهد ، فاذا سقط القيام سقطت الحجية ، نظير رجوع البينة عن شهادتها فانه لا يرتب على تلك الشهادة بعد الرجوع عنها أي أثر ، إذ هو انكشاف خطأ تنزيلي ، فكما انه مع انكشاف الخطأ واقعاً لا يمكن الاعتماد على الرأي السابق ، كذلك بانكشاف خطأ تنزيلي ناشيء عن حجة على الخطأ .

وعن بعض : احتمال عدم السقوط عن الحجية (والظاهر كون ذلك فيما لم يكن الانكشاف بالعلم الوجداني بالخطأ) لتنزيل الرأيين لفقيه واحد بمنزلة رأيين لفقيهين .

(وفيه) عدم صحة التنزيل بعد تفريق بناء العقلاء بين الأمرين ، وبما أن حجية رأي الفقيه من باب بناء العقلاء فهو المتبع فيها ، وخذ لذلك مثلاً : لو أن مريضاً راجع طبيباً فوصف له دواءاً ، ثم راجع طبيباً آخر فوصف له خلاف ذاك الدواء كان المريض عند العقل والعقلاء مخيراً بالأخذ بأي الرأيين ما دام ليس لأحدهما مرجح ملزم (لكنه) إذا عدل الطبيب الأول عن الدواء الذي وصفه وقال انه مضر ، ثم وصف دواء ثانياً هل يسمح العقل والعقلاء بالبناء على الدواء الأول ؟ كلا وهكذا المجتهد والفتوى .

(وما) ربما يتوهم من شمول إطلاقات التقليد للرأي الأول نظير شمولها للرأي الثاني (ففيه) ـ مضافاً الى عدم وجود إطلاق من رأس كما قيل ، والى أن المتيقن منها غير مثل الرأي الاول المعدول عنه ، والى الانصراف عنه على فرض الإطلاق ، وعدم المتيقن له ـ أن مثل قوله عليه السلام (فللعوام أن يقلدوه) لا يشمله أصلاً ، لعدم كونه تقليداً ، إذ التقليد المتابعة ، ولا تصح مع الرجوع عن الرأي الأول ، وهكذا غيره .

(فإن قيل) فلماذا كان الفقهاء المتقدمون يذكرون في كتبهم آراءهم الاولى ايضاً بعد تبدلها عندهم (قلنا) انه لم يكن الذكر للمقلدين والعمل بل للمجتهدين والنظر ويمكن توجيهه بأمور (أحدها) وقوف المجتهدين المتأخرين على كل الآراء وكل الادلة (ثانيها) انه شيء صدر وانتشر ولا يمكن محوه (ثالثها) اثبات ان الفتوى الاولى لم تكن اعتباطية بل مستندة الى دليل ايضاً لكنه انكشف لهم عدم تمامية الدليل (رابعها) ما عن فخر المحققين من انه كان للاعلام الى عدم انعقاد الاجماع على خلاف تلك الفتوى . ولغير

مسئلة (٣٢) إذا عدل المجتهد عن الفتوى الى التوقف والتردد يجب على المقلد الاحتياط ، أو العدول الى الأعلم بعد ذلك المجتهد

ذلك (هذا) كله بالنسبة الى الأعمال اللاحقة ، وأما بالنسبة للأعمال السابقة فيأتي البحث عنها في مسئلة أخرى .

[مسئلة (٣٢) إذا عدل المجتهد عن الفتوى الى التوقف والتردد يجب على المقلد] اما [الاحتياط ، او العدول الى الأعلم بعد ذلك المجتهد] وذلك: لان فتواه السابقة سقطت عن الحجية بعدم ضمانه لها، وكانت حجيتها مستندة الى ضمانه لها ، والآن هو لا فتوى له حتى يقلده فيها ، فأمر العامي دائر بين (الاحتياط) الذي هو طريق مسلّم، وبين العدول الى مجتهد آخر مطلقاً على القول بعدم وجوب تقليد الأعلم مطلقاً ، او في مثل المقام ، والى الاعلم فالاعلم على القول بوجوب تقليد الاعلم مطلقاً .

(ثم) إن هنا كلاماً من نظيره سابقاً : وهو أن المجتهد حينما يعدل عن الفتوى الى التردد يكون على قسمين (الاول) ما ينكشف له جهله بالمسئلة ، ويحصل له حالة شك في الترجيح (الثاني) ما ينكشف له خطأ الفتوى بكل واحد من الطرفين ، أمـــا في القسم الاول فلا إشكال في جواز الرجوع الى غيره ، لأن المجتهد حينئذٍ بمنزلة الجاهل بالحكم الشرعي ، وأما في القسم الثاني فانه بمنزلة تبدل الفتوى ، لأنـــه رجع الى الفتوى بالاحتياط ، لا الى الجهل وعدم الفتوى، فكيف يجوز للمقلد العدول الى غيره المنكشف لمرجعه خطأ الغير في الفتوى ، وهل هذا إلا عدولاً عن الحي الى الحي، وسيأتي مزيد بحث عن ذلك في بعض المسائل الآتية .

مسئلة (٣٣) إذا كان هناك مجتهدان متساويان في العــلم كان المقلد تقليد أيهما شاء .

[مسئلة (٣٣) إذا كان هناك مجتهدان متساون في العلم] واقعاً او حجة [كان المقلد تقليد أيهما شاء] ولا يجب عليه الاحتياط بين أقوالهما. (للاجماع) المدعى على عدم وجوبه بالنسبة للفتويين ، وإن أشكل فيه صغرى بعض مراجع العصر فأفتى بضرس قاطع على وجوب الاحتياط في صورة تخالفهما في الفتوى (وللتخيير) الذي ذهب اليه بعض من مراجع العصر في كل امارتين متعارضتين انه الاصل فيهما (وقد) مرّ شيء من البحث عن ذلك عند شرح المسئلة الثالثة عشرة فراجع . (والحاصل) ان القائلين بالتخيير في الامارتين المتعارضتين قالوا : ان حجية الامارة اما على السببية ولو المصلحة السلوكية ، او على الطريقية المحضة (فاما)على السببية فواضح أن في كل واحد من الامارتين ملاك الحجية متنقلاً فتكونان من قبيل المتزاحمين (وأما) على الطريقية ، فلوجود مناط الحجية فيهما حال التعارض كوجوده حال عدم التعارض ، إذ المناط للحجية في الامارتين (اما غلبة الايصال) الى الواقع التي جعلت حكمة لحجيتها والحكمة تفارق العلة في عدم لزوم اطرادهـا ، فلا ينـافي ذلك حجية هذه الامارة وحجية نقيضها معاً مع العلم بعدم وصول إحداهما الى الواقع قطعاً (وإما) مصلحة أخرى اوجب للشارع حجيتها ، ومقتضى القاعدة وجود تلك المصلحة في الامارة بذاتها ، والتعارض شيء عارض على الامارتين بما هما امارتين، وبكل أحكامها، ومن أحكامهما وجود تلك المصلحة الباعثة على حجيتهما كلاً على انفرادها (فمثلاً) لو كانت المصلحة الباعثة على حجية الخبر الواحد هو فتح باب الثقات ، وسدّ باب غير الثقة ، هذه المصلحة موجودة في كل خبر لكل ثقة ، سواء عارضه خبر آخر أم لا ؟

والمعارضة وعدمها شيء عرض على الخبر الواحد بما هو خبر واحد وبكل أحكامه التي منها حجيته لأنه خبر ثقة ، فكونه خبر ثقة ـ هذه المصلحة الباعثة ـ موجود قبل المعارضة ، وعند المعارضة ، (وما دامت) المصلحة الباعثة على حجية الامارة ـ أياً كانت تلك المصلحة ـ موجودة ، فلا مقتضى لسقوطها عن الحجية .

(والقول) بأن العلم الاجمالي بكذب احداهما غير المعيّن مانع عن حجية احداهما غير المعيّن،وحيث لا سبيل إلى تعيينه لاحتمال الكذب في كل واحدة منهما فتسقطان عن الحجية .

(فيه نظر) إذ العلم الاجمالي بكذب احداهما لا يضر على القول بكون الباعث على حجتها مصلحة أخرى غير الوصول الى الواقع ، وهو واضح (وأما) على القول بكون باعث حجيتها هي مصلحة الوصول الى الواقع — مضافاً الى أن ذلك حكمة لا يجب إطرادها كما ذكرنا آنفاً — أن الموجب للخروج عن الحجية إما العلم بالكذب تفصيلاً ، او العلم الاجمالي بالكذب ، أو وصف الكذب ، أو شيء آخر وراء هذه .

(أما العلم) التفصيلي بكذب احداهما فمفروض العدم .

(وأما العلم) الاجمالي بكذب احداهما فلا يصح كونه سبباً لخروجه عن الحجية والإ لزم خروج جميع الامارات العقلية والشرعية عن الحجية للعلم الاجمالي بكذب بعضها دائماً (وأما وصف الكذب) فهو أيضاً لا يصح جعله سبباً للخروج عن الحجية لأن مقتضى ذلك التزام تقييد الحجية في الامارات (بالعلم) بعدم كذبها ، وهذا مناف لموردية الامارات المبنيّة على عدم العلم ، وهذا يقتضي عدم حجيتها رأساً إذ مع وجود العلم في مواردها كان المكلف غير محتاج اليها .

(وأما شيء) آخر فهو ايضاً مفقود ، إذ المفروض اجتماع الامارتين المتعارضتين لجميع شرائط الحجية .

(ثم) إن المانع عن حجيتها ـ حال التعارض ـ إن كان مانعاً عقلياً مطلقاً فكيف صار الخبران المتعارضان حجة تخييرية ، مع أن الأحكام العقلية غير قابلة للاستثناء (وإن) كان المانع تعليقياً بمعنى انه مانع ما لم ينص الشارع على جوازه (فالجواب) أن دليل الحجية في الخبرين المتعارضين ، وفي الامارتين المتعارضتين على نسق واحد فكيف اختلفا ومن أين وما هو الفارق ؟

(والحاصل) أن مقتضى القاعدة الأولية في كل متعارضين التخيير إلا ما خرج بالدليل لبناء العقلاء على سلوك احدهما في كل أمورهم (مضافاً) الى شمول أدلة التقليد الشرعية لهما على حد سواء مثل شمولها للفتوى غير المعارضة مع أخرى .

(واحتمال) التكاذب في أطراف الدليل الواحد القاضي بحجية هذا ، وهذا (غير سديد) (مضافاً) الى وجود مثله في تعارض كل الأمارات التي يفتي الفقيه بحجيتها مع علمه بتعارض مصاديقها عند الافراد دائماً ، نظير الاستصحاب الذي يفتي به الفقيه لواجدي المنى (أن) ذلك من أجل أن حكم كل شخص غير حكم الشخص الآخر ، فالوجوب بالنسبة لهذا المجتهد ومقلديه ، والحرمة بالنسبة لذاك المجتهد ومقلديه .

[ويجوز] للمقلد [التبعيض في المسائل] أما في المسائل الوفاقية فلا خلاف ولا إشكال في ذلك ، ومعنى التبعيض في ذلك هو أن يستند الى هذا

المجتهد في هذه الفتوى ويستند الى المجتهد الثاني في الفتوى الثانية ، أو حتى مع عدم العلم بالخلاف والوفاق في الفتاوى ، كما هو خيرة بعض مراجع العصر .

وأما في المسائل الخلافية ، فقد قدّمنا في شرح المسئلة الثالثة عشرة ، التي هي عين هذه المسئلة طابق النعل بالنعل بعض الكلام عنه ، ونقول هنا : (إن) التبعيض في المسائل على ثلاثة أقسام :

(الأول) ما كان التبعيض في مسئلتين أو مسائل لا يرتبط بعضها ببعض ، كمسئلة وجوب السورة في الصلاة ، ومسئلة وجوب الحلق للصرورة في الحج .

(الثاني) ما كان التبعيض في مسئلتين أو مسائل مرتبطة بعضها ببعض ، كمسئلة وجوب السورة في الصلاة ، ووجوب جلسة الاستراحة .

(الثالث) ما كان في مسئلة واحدة كمسئلة طهارة عرق الجنب من الحرام .

(أما القسم الأول) فكما لو أفتى أحد المجتهدين بوجوب السورة في الصلاة ، ووجوب الحلق للصرورة في الحج ، وأفتى الثاني بعدم وجوبها ، فقلد أحدهما في إحدى المسئلتين ، وقلد الآخر في الثانية ، فقرء السورة في الصلوة ، ولم يحلق في الحج ، أو العكس .

فالمشهورة المنقول عليه الاجماع مكرراً هو التخيير في المقام ، اما لأنه الاصل في تعارض الامارتين كما عليه البعض ، أو للاجماع والضرورة على التخيير في تعارض الفتويين بالخصوص ، لعدم طريق آخر للعامي إلا الاحتياط الذي قالوا بتحقق الاجماع على عدم وجوبه عليه .

(وأورد) عليها بالاشكال في الاجماع صغرى .

وبأن كون الاصل في الامارتين التخيير لا يشمل الفتويين ، إذ ذلك انما يصح إذا كان دليل حجية الامارة لفظياً ، وكان له إطـــلاق أحوالي يشمل جميع الحالات ، فانه حينئذٍ بعد تعارضهما ، وتقييد إطلاق كل منهما بالآخر تكون النتيجة هي حجية كل منهما تخييراً ، وفي ما نحن فيه وهو فتوى الفقيه لا إطلاق لدليل حجيتها ، إذ الدليل منحصر في بناء العقلاء والاجماع ونحوهما من الأدلة اللبّية التي لا إطـــلاق لها ، فيكون مقتضى القاعدة في الفتويين المتعارضتين التساقط ، خروجــاً عن أصالة التخيير في الامارتين المتعارضتين على القول بها .

وبالايراد الأول على الاجماع صغرى أشكل بعض مراجع العصر في التخيير فأفتى بوجوب الاحتياط في تعارض فتاوى المجتهدين المتساويين في الفضيلة ، وخرج عن ذلك في العالم والأعـــلم بوجوب تقليد الاعلم مطلقاً لبناء العقلاء عليه مطلقاً .

وبالايراد الثـــاني على إطـلاق دليل حجية الفتوى أشكل بعض آخر من شراح العروة ، فقال (الأحوط لزوماً عدم التبعيض) . وهو ممن يقول بأصالة التخيير في تعارض الدليلين أو الامارتين .

(لكن) الايرادين فيهما نظر .

أما الإجماع فمع كفاية إجماع علماء عصر واحد في حجيته فالظاهر تحققه في المقام لتكرر نقله في مختلف العصور على ألسنة المدققين والمحققين(فطرحه) بأنه لا اطمينان به محل إشكال ، وإن كان مع تفرده الحكم له ايضاً لا يخلو عن تأمل .

(وأما) إنكار الاطلاق في أدلة التقليد ـ فمضافــاً الى ان بنــاء العقلاء على التخيير وإن كان دليلاً لبّياً لكن الظاهر شموله لمورد تعارض الامارتين،

كما أسلفنا في شرح المسئلة الثالثة عشرة من أخذ العقلاء برأي واحد من الطبيبين ، والمهندسين، والمحاميين، والتاجرين ونحوهم اذا اختلفوا في الطريق الصالح ، والى أن الإجماع على التخيير وإن كان هو دليلا لبيّا لكن اطلاق معقد الاجماع يؤخذ به ويستدل عليه كما هو سيرة الفقهاء – مضافاً الى ذلك: أن في التقليد أدلة لفظية مطلقة أيضاً وهي الآيات والروايات التي قدّمنا ذكرهما في أول الكتاب من قوله تعالى (فاسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون) وقوله عليه السلام (من كان من الفقهاء ... فللعوام أن يقلدوه) وغيرهما .

(فالإشكال) في الاجماع صغرى ، وفي الاطلاق الأحوالي لأدلة التقليد (غير وجيه) .

(وأما القسم الثاني) من التبعيض في التقليد فهو في المسئلتين او المسائل المرتبط بعضها ببعض وله ثلاث صور (إحداها) ما إذا لزم من التبعيض مخالفة عملية للواقع (ثانيها) ما إذا لزم منه مخالفة عملية لرأييهما (ثالثها) ما إذا لم يلزم من التبعيض لا مخالفة عملية للواقع ولا لفتويي المجتهدين .

(أما الصورة الأولى) فكما إذا أفتى أحدهما بوجوب القصر والافطار في الخروج عن محل الترخص خلال العشرة أيام ثم العود الى محل الاقامة ،وأفتى الآخر بعدم انهدام الاقامة بذلك ، فذهب إلى محل الترخص ورجع يصلي تماماً بفتوى الثاني ، ويفطر بفتوى الأول (والظاهر) من كل مَن وصلنا فتاواهم المنع عن مثل هذا التخيير ، للعلم الحاصل له بأن أحد عمليه مخالف للواقع ، للتلازم المعروف من الشريعة بين القصر والافطار ، والتمام والصيام إلا ما خرج بدليل ، وإن كان في بعض الشروح قال (فلي فيها تأمل) لكني لا أظنه يلتزم به ،ولعل وجه التأمل وجود المصلحة السلوكية في كلتا الفتويين ، لكنه محل منع خصوصاً في مثل المقام (وقد) يحصل في مثل ذلك علم

إجمالي بوجوب شيء عليه ، كما في المثال لو صلى الظهر قصراً بفتوى احدهما والعصر تماماً بفتوى الآخر ، حيث يعلم إجمالاً ببطلان إحدى صلاتيه فيجب عليه الاعادة او القضاء .

(وأمـا الصورة الثانية) فكما لو أفتى أحد المجتهدين بوجوب السورة في الصلاة دون جلسة الاستراحة ، وأفتى الآخر بالعكس ، ثم صلى المقلد صلاة خالية عن كل من السورة والجلسة ، تقليداً للاول في ترك الجلسة ، وللثاني في ترك السورة ، حيث يعلم ـ بذلك ـ من أن صلاته لا يضمنها لا المجتهد الأول ، ولا المجتهد الثاني ، لكن لا علم له بمخالفة صلاته الواقع ، لعدم العلم القطعي بوجوب شيء من السورة أو الجلسة في الصلاة . (فهل) يجوز مثل هذا التبعيض (فيه وجهان) من أن هذه الصلوة ككل لا تستند الى حجة شرعية ، فليس هناك واحد من المجتهدين يقول بصحتها (ومن) أن كل جزء من أجزاء الصلاة موضوع مستقل ، ومورد للأحكام الشرعية ، وقد كان يجوز للمقلد تقليد هذا المجتهد ، وذاك ، فقلد أحدهما في جزء من الصلوة ، وقلد الثاني في جزء آخر ولا دليل على وجوب مطابقة الصلوة كلها لفتوى خاصة واحدة لمجتهد واحد . (وعن) الشيخ الانصاري (قده) إختيار عدم جواز التبعيض ، وفي تقريرات بعض المعاصرين الاشكال عليه ، وقد مثلا له بما لو أفتى أحد المجتهدين بوجوب صلوة الجمعة ، ووجوب السورة ، وأفتى الآخر بعدم وجوب الجمعة ، وعدم وجوب السورة ، فصلى المقلد الجمعة بدون السورة (والمسئلة) محل تردد وإن كان الأحوط عدم الجواز .

(وأما الصورة الثالثة) التي لا يلزم من التبعيض في المسئلتين لا مخالفة عملية للواقع ، ولا لفتوى المجتهدين معاً ، كما لو أفتى أحدهما بوجوب السورة والجلسة معاً ، وأفتى الآخر بعدم وجوبها ، فصلى المقلد مع السورة بلا جلسة ، فإن صلاته ليست مخالفة للواقع لعدم العلم بها ، ولا لفتوى كلا المجتهدين ، إذ هي مخالفة فقط لفتوى من يقول بوجوبها معاً ، وليست مخالفة

الفتوى من يقول بعدم وجوبها (والظاهر) عدم الاشكال في صحة مثل هذا التبعيض لانه في الحقيقة ليس تبعيضاً ، بل تقليداً للذي يفتي بصحة ذلك ، وإن كانت صورته صوره التبعيض للاستناد في كل جزء الى مجتهد .

(وأما القسم الثالث) من التبعيض في التقليد ، وهو ما كان في مسئلة واحدة ، كما لو أفتى أحدهمـــا بنجاسة عرق الجنب من الحرام ، والآخر بطهارته ، فلاقى هذا العرق إناء ماء ، فقلد القائل بطهارته فشرب من الإناء ، وقلد القائل بالنجاسة فترك الوضوء او الغسل به الى التيمم (فهل) يجوز مثل هذا التبعيض مطلقاً ، أم لا يجوز مطلقاً ، أم يفصل بين ما إذا لزمت مخالفة قطعية للواقع ، أو لرأييها (على الخلاف) مطلقـاً ، او في واقعة خاصة فلا يجوز ، وبين مـــا إذا لم تلزم المخالفة القطعية فيجوز (وجوه) بل في بعض الشروح انها اقوال ايضـــاً (والاقوى) الأخير ، وإن كان الاحتياط مع المنع مطلقـاً .

(ومثال) المخالفة القطعية للواقع ، ما لو دخل وقت الصلاة وليس معه ماء سوى ما لاقى عرق الجنب من الحرام ، فقلد القائل بالطهارة وغسل به الدم المعفو في الصلاة ، وقلد القـائل بالنجاسة فترك رفع الحدث به ، وتيمم للصلوة ، حيث انه يعلم ببطلان صلاته ، لأنه إن كان العرق طاهراً فصلوته مع التيمم حال وجود الماء والقدرة عليه باطلة ، وإن كان العرق نجساً فغسل الدم به نجّسه وصارت صلوته في النجس .

(لكن) قد يقال : بأن العلم بالمخالفة القطعية الناتج من اتباع دليلين ليس عزيز الوجود في الفقه ، كمسئلة جمع استصحاب طهـــارة الاعضاء ، واستصحاب الحدث الموجب للتيمم ، حيث انه يقطع بالمخالفة للواقع إمـا في طهارة أعضائه ، أو في تيممه مع وجود الماء (فتأمل) .

(واستدل) للمنع مطلقـاً ، بأنه من صغريات العـدول ، وهو من الحي

الى الحي غير جائز (أما) على القول المعروف بأن التقليد هو العمل ــ لا مجرد الالتزام ــ فالعمل برأي مجتهد في مسئلة ، والعمل برأى مجتهد آخر في نفس تلك المسئلة عدول (وأما) على القول بكون التقليد هو الالتزام (فلأن) فتوى المجتهد بما انها تتعلق بالحكم الكلي دون خصوصيات الموارد ، كان الالتزام بفتوى هــذا في مسئلة ، ثم الالــتزام بفتوى مجتهد آخر في نفس تلك المسئلة عدولاً عن الأول الى الثـــاني (إذ) لا يمكن الالتزام بالرأيين الكليين المتخالفين .

(وفيه) ــ مضافاً الى ما قدمنا من الاشكال في اطلاق حرمة العدول ــ أن كون المقام من العدول لا يخلو من خفاء ، إذ الدليل الذي أقيم على حرمة العدول هو ان الامارات ــ ومنهـــا فتوى الفقيه ــ هي وظائف للجاهل ، والمقلد بالتقليد من المجتهد خرج عن كونه جاهلاً ، فلا حجية للأمارات في حقه (وهــذا) الدليل لا يشمل تقليد مجتهدين في مسئلة واحدة ، إذ (على القول) بكون التقليد هو العمل فواضح ، لأنه بعد لم يعمل حتى يخرج عن كونه جـاهلاً بل يعمل بالفتويين معـاً قبل صدق التقليد عليه ليترتب عليه صدق العدول (وأما) على القول بكون التقليد هو الالتزام ، فهو أيضــاً كذلك ، إذ الالتزام بالفتويين كان معاً فلا تقدم للالتزام بهذه الفتوى ، حتى يكون الالتزام بالأخرى عدولاً عن الاولى (نعم) لو التزم بالعمــل باحدى الفتويين التزاماً قطعياً بـلا تردد ، ثم أراد الالتزام بالفتوى الاخرى ايضاً ، فبناءاً على الالتزام يشكل الامر (اللهم) إلا أن يقـال بعدم صدق العدول حينئذٍ ايضاً ، لأن العدول معناه ترك الاول والأخذ بالثاني ، وفيما نحن فيه ليس ترك الاول ، بل الأخذ بالأول والثاني معاً (لكن) فيه : أن القائلين بحرمة العدول ليس دليلهم على الحرمة وجـود لفظ (العدول) حتى يدار مدار صدقه وعدمه ، وإنما دليل حرمة العدول ارتفاع جهل المقلد بالتقليد ، وعلى القول بأن التقليد هو الالتزام ، فالالتزام باحـدى الفتويين يرفع جهـل

وإذا كان أحدهما أرجح من الآخر في العدالة ، أو الورع ، أو نحو ذلك فالاولى بل الأحوط إختياره

المقلد ، فلا يبقى مجال لحجية الفتوى الثانية بحقه ، لكونه عالماً ، والفتوى حجة في حق الجاهل .

(والحاصل) أن الأقوى جواز التبعيض مطلقاً في الاقسام الثلاثة ، إلا ما أوجب العلم بمخالفة الواقع المطلوب ، وهكذا ما أوجب المخالفة لرأيي المجتهدين كليهما على الأحوط .

[وإذا كان أحدهما أرجح من الآخر في العدالة ، أو الورع ، أو نحو ذلك] من الأوصاف غير العلم ، لما سبق من فتوى المصنف وجوب تقديم الأرجح علماً ، ونحو ذلك كالأرجح اجتهاداً ، لكونه أصفى ذهناً ، او أقوى حدساً ، وما شاكلها [فالأولى بل الأحوط إختياره] وقد سبق عدم الدليل إطلاقاً على تقديم الأرجح في مثل ذلك ، لكن الاولوية العقلية لا بأس بها ، أما الاحتياط الشرعي خصوصاً مع كلمة (بل) الدالة على الاضراب وافادة انها احتياط وجوبي (ففيه إشكال) .

(فرعان) ذكرهما الفقهاء في المقام :

(الاول) لو أخذ المقلد الفتوى العامة للعمل بها في فرد خاص ، فهل يجوز له تقليد مجتهد آخر في فرد آخر أم لا (مثلاً) لو سئل العامي المجتهد الاول القائل بنجاسة كل كافر عن نجاسة (الوثني) فافتاه بالنجاسة ، وعمل بقوله فاجتنب عن الخادم الوثني الموجود في بيته ، ثم جاء له خادم ثان نصراني ، فهل يجوز له تقليد مجتهد آخر قائل بطهارة أهل الكتاب مطلقاً ، أم لا يجوز مطلقاً ، أم يفصل بين ما إذا كان المجتهد القائل بنجاسة الوثني

والنصراني قد انتزع النجاسة من دليلين فأفتى فيهما بفتوى واحدة ، وبين أن تكون فتواه بالنجاسة فيهما مأخوذة من دليل واحد يعمهما فيجوز التبعيض في الاول دون الثاني (وجوه) بل أقوال .

(من) أن التقليد – عملاً كان او التزاماً – قد تعلق بالوثني فقط ، فحكم النصراني مسئلة أخرى ، يجوز للمقلد تقليد مجتهد ثان فيه ، لان المحذور في عدم الجواز هو صدق العدول ، ولا يصدق فيما نحن فيه ، فيجوز تقليد الثاني في النصراني مطلقاً .

(ومن) أن صدق العدول وعدم صدقه يتبعان كون الموضوع واحداً أم لا ؟ والوحدة وغيرها في المقام ليسا بيد العرف بل بيد الشارع ، ولما كان حكم الوثني والنصراني واحداً شرعاً ، كان تقليد الثاني في النصراني ، بعد تقليد الاول في الوثني عدولاً عن الاول، وذلك نظير ما او قلد أحد المجتهدين في طهارة طائفة من النصارى ، ثم قلد مجتهداً آخر في نجاسة طائفة أخرى من النصارى ، او قلد أحدهما في الحكم بطهارة واحد من النصارى ، ثم قلد المجتهد الآخر في الحكم بنجاسة رجل آخر من النصارى ، فكما لا يجوز ذلك لوحدتها شرعاً موضوعاً وحكماً ، وإن كانا يختلفان عرفاً ، وحتى عند النصارى أنفسهم ، في بعض المصاديق ، كذلك في مثل الوثني والنصراني ، فبناءاً على ذلك لا يجوز تقليد الثاني في طهارة النصراني مطلقاً .

(ومن) أن حكم المجتهد الأول بنجاسة الوثني والنصراني إن كان منتزعاً من دليلين مختلفين ولكن المجتهد عبر عنهما بتعبير واحد،وألقاه بصورة مسئلة واحدة جاز التبعيض لأنه في الواقع تقليد مجتهدين في مسئلتين ، ولا يفرق في ذلك أن تكون المسئلتان ذات حكم واحد ، او حكمين ، وإن كان الحكم بنجاستهما منتزعاً من دليل شرعي واحد ، فهو من التبعيض في المسئلة الواحدة الذي لا يجوز .

(أقول) الذي يساعد عليه النظر هو الاول ، وإن كان الأحوط الثاني ، اما التفصيل فليس سوى وجه اعتباري لا تبنى الاحكام الشرعية على مثله .

(الفرع الثاني) هل يجوز التبعيض في التقليد بين الحكم والموضوع ، فيقلد مجتهداً في موضوع ، ويُقلّد آخر في حكم ذلك الموضوع ، المتخالفين في الفتوى ، كما لو أفتى احدهما بوجوب التيمم البدل عن الغسل لكل صلاة ما دام العذر باقياً ، والآخر بعدم وجوب اكثر من تيمم واحد ما دام العذر ، واختلفت فتاواهما في ان التيمم موضوعاً ضربة واحدة ، او ضربتان (فقلد) أحدهما في الحكم ، والثاني في الموضوع (أقوال) :

(أحدها) الجواز مطلقاً ، لما مرّ من جواز التبعيض مطلقاً إلا إذا اوجب المخالفة القطعية للواقع ، او لفتوى المجتهدين (على الأحوط) .

(ثانيها) عدم الجواز مطلقاً ، واستدل له بأمور غير خالية عن الاشكال :

(منها) أن الحكم لما كان متقوماً بموضوعه ، فلو رجع في موضوع الحكم الى مجتهد آخر كان ذلك منافياً لتقليده للأول في حكم هذا الموضوع ، لأن الحكم إنما كان لهذا الشيء في نظر المجتهد الاول لا لغيره ، فيكون فيه مناط العدول ، إن لم يكن هو بنحو من التنزيل .

(وفيه) ـ مضافاً الى ان المنافاة للتقليد الاول ليس محذوراً قطعياً حتى يجعل دليلاً للبطلان ـ ان الموضوع والحكم شيئان ، نظير حكمين متلازمين في نظر مجتهد واحد غير متلازمين في نظر مجتهد آخر ، حيث قدمنا جواز تقليد احدهما في احد الحكمين ، وتقليد الآخر في الحكم الثاني ، وارتباطهما (أي الموضوع والحكم) في نظر هذا المجتهد لا يجعلهما في الواقع واحداً .

(ومنها) ان المجتهد أفتى بالحكم لهذا الموضوع الخارجي المعيّن في نظره ، لا لكل ما قدّر انه موضوع له .

(وفيه) ـ ايضاً مضافاً الى ان نظره لا يوجب تقيد المقلد به اكثر مما قلده فيه ، نظير الحكمين المتلازمين بنظره ـ ما عن المحقق الاصفهاني (قده) من ان المجتهد يفتي بالحكم للموضوع الواقعي لكنه يتصور تصوراً آخر ان الموضوع الواقعي هو ذاك المعين ، فلا منافاة .

(ومنها) على فرض تسليم تعلق الحكم بكلي مفهوم لفظ الموضوع ، لكن تعيين المفهوم لا يجوز فيه التقليد إذ التقليد في مفهوم اللفظ راجع الى التقليد في الحكم ، والمفروض انه مقلد في الحكم ، فيلزم تقليد مجتهدين في حكم واحد (وفيه) ـ مضافاً الى مرّ ـ انه لا نسلم لزوم كون ترتيب الحكم على الموضوع بنظر المجتهد ، وليس ذلك من تقليد مجتهدين في حكم واحد ويمكن تنظيره بما لو اجتهد المقلد في الموضوع وأدى نظره الى خلاف فتوى المجتهد الذي قلده في حكمه .

(ثالثها) التفصيل بين الموضوع الشرعي الجعلي ، والمستنبط ونحوهما مما يجب فيه ايضاً التقليد كالتيمم مثلا المذكور في صدر الفرع فيجوز التبعيض ، وبين الموضوع الخارجي العرفي كالماء فلا يجوز ، وذلك لان الموضوع الذي يجب اخذه من طريق شرعي هو والحكم سواء ، بل التفريق في الموضوع والحكم انما هو في الاسم فقط ، وإلا فهما كالحكمين الذين يجوز فيهما التبعيض ، واما الموضوع الخارجي العرفي فانه (اولاً) لا يجوز التقليد فيه اذا تخالف نظر المقلد والمجتهد فيه ـ كما هو المعروف بينهم ـ فلا يبقى محل لتسمية ذلك تبعيضاً في التقليد (وثانياً) على القول بجواز التقليد فيه ايضاً لصدق (الحوادث) في قوله عليه السلام (واما الحوادث الواقعة) على الموضوعات العرفية الخارجية ايضاً ، كما ذهب اليه البعض ، ويميل اليه الأخ الأكبر ، فليس الموضوع (ح) شيئاً وراء الحكم ، بل الاثنينية دقية ، فلا محل للتبعيض فيه .

وفي المقام فروع اخرى تعرض لذكرها البعض تركناها خوف التطويل .

مسئلة (٣٤) إذا قلد من يقول بحرمة العدول حتى الى الأعلم ، ثم وجد أعلم من ذلك المجتهد ، فالأحوط العدول الى ذلك الاعلم وإن قال الأول بعدم جوازه

[مسئلة (٣٤) إذا قلد من يقول بحرمة العدول حتى الى الأعلم ، ثم وجد] مجتهد آخر [أعلم من ذلك المجتهد ، فالأحوط] وجوباً [العدول الى ذلك الاعلم وإن قال الأول بعدم جوازه] لتعارض (الاعلمية) الموجبة لوجوب تقليد الأعلم مطلقاً مع (العدول) المقتضى لعدم جوازه ، لكن الاعلمية أولى بالمراعات، لاطلاق أدلتها ، حتى لمثل العدول ، إذ كما قالوا : إن مع وجود الاعلم لا حجية لفتوى غير الاعلم ، (فالعدول) حينئذٍ ليس العدول المحرم ، إذ المسلَّم منه هو العدول عن المجتهد الجامع للشرائط ، والمفضول – مع وجود الافضل – ليس جامعاً للشرائط. ولذا قيد (الماتن) الفتوى بـ (الاحتياط) إما لذلك، وإما لأن اصل وجوب تقليد الاعلم عنده مبني على الاحتياط ، لا على الفتوى الجزمية كما مرّ في المسئلة الثانية عشرة حيث قال (يجب تقليد الأعلم مع الإمكان على الأحوط) .

(والأقوال) في المسئلة خمسة (أحدها) للماتن وكل من لم يعلق على هذه المسئلة او علق بتبديل احتياط الماتن الى الاقوى ، والاظهر ونحوهما وهو وجوب العدول الى الاعلم مطلقاً .

(ثانيها) عدم وجوب العدول مطلقاً ، وهو قول كل من لا يوجب تقليد الاعلم مطلقاً ، أو في صورة التعارض مع مسئلة العدول .

(ثالثها) التفصيل بين العلم بالمخالفة بين الفتويين وعدمه ، بوجوب العدول في الاول دون الثاني .

(رابعها) التفصيل بين فتوى الاعلم بوجوب العدول ، وعدمه ، فيجب العدول في الاول دون الثـاني .

(خامسها) وهو للسيد البروجردي (قده) في التعليقة من التفصيل بين تردد المقلد فيجب الاحتياط بين القولين ، وعدمه فيجب العدول .

(استدل) للاول باطلاق وجوب تقليد الاعلم ، لبناء العقلاء عليه مطلقاً ، فيجب تقليده ابتداءاً واستدامة ، والعدول انما لم يجز إذا كان عن الحجة ، وفتوى المفضول لا حجية له بجنب فتوى الافضل ، فليس العدول عن المفضول الى الافضل عــدولاً عن الحجة ، وليس المقلد للمفضول حين وجود الافضل عالماً بالوظيفة الشرعية ، فيتم دليل وجوب تقليد الاعلم بلا مزاحم .

(لكنك) وقفت في شرح المسئلة الثانية عشرة على عـدم تمامية الدليل مطلقاً على وجوب تقليد الاعلم فراجع .

(واستدل) للثاني (إما) بعدم وجوب تقليد الاعــلم مطلقاً ، او في ظرف تعارض مسئلة تقليد الاعلم مع مسئلة العدول ، إذ تقليد الاعلم ليس سوى احتياط ، لكن العدول ايضـاً ينبغي الاحتياط بتركه ، لكون المقلد عارفاً بالوظيفة الشرعية ، ومثله لا حجية لأدلة الامــارات عليه ، فالدليل المتكفل للزوم تقليد الاعلم لا يشمله .

(واستدل) للثالث : بأن تقليد الأعلم انمــا كان يجب في صورة العلم بمخالفة فتواه مع فتوى المفضول ، ففي مثـل هذه الصورة يجب العدول ، لوجوب تقليد الاعلم فيها ، وفي صورتي العلم بموافقة الفتويين ، أو عدم العلم بالموافقة والمخالفة لا يجب العدول لعدم وجوب تقليد الاعلم حينئذٍ (بل ربما) يقال في المقام بعدم جوازه للاشكال في أصل جواز العدول ، وعـدم وجود ما يقابل هذا الاشكال من وجوب تقليد الاعلم في هذه الحال .

مسئلة (٣٥) إذا قلد شخصاً بتخيل انه زيد فبان عمرواً فإن كانا متساويين في الفضيلة ، ولم يكن على وجه التقييد صح وإلا فمشكل

(واستدل) للرابع : بأن على العامي تقليد الاعلم ، فان أفتى الاعلم بوجوب العدول حينئذٍ وجب عليه العدول ، وإن أفتى بحرمة العدول حرم عليه العدول ، وإن أفتى بجوازهما جاز له العدول وعدمه .

(وقد يستدل) للخامس : بأن مسائل أصل التقليد عقلية ، فإن تردد فيها المقلد وجب عليه الاحتياط لانه الطريق المسلّم عنده حينئذٍ ، وأصل الاشتغال في المقام محكم ، وإلا فالعدول الى الأعلم واجب مطلقاً .

(لكن) الذي ينبغي ارتضائه هو القول الثاني ، وإلا فالرابع ، إذ على فرض وجوب تقليد الأعلم فالمتبع فتوى الأعلم ، فإن أفتى بوجوب العدول وجب ، وإلا فلا ، وهو ما ارتضاه السادة الاصطهباناتي ، والشاهرودي ، والكلبايكاني فيما يحضرني من التعليقات .

[مسئلة (٣٥) إذا قلد شخصاً بتخيل انه زيد فبان عمرواً فإن كانا متساويين في الفضيلة ، ولم يكن] تقليده لزيد [على وجه التقييد صح] تقليده لعمرو [وإلا] مع فقد التساوي في العلم ، او وجود التقييد[فمشكل] أما مع فقد التساوي فيشكل لا مطلقاً ، بل إذا كان عمرو الذي قلده مفضولاً ، وزيد أفضل ، لوجوب تقليد الأعلم مطلقاً ، (لكن) إذا كان عمرو – الذي تخيله زيداً وقلده – هو الأعلم فلا يشكل تقليده له (وأما) مع التقييد – أي : قال مثلاً أنا اقلد هذا الرجل الذي هو زيد، ولو كان هذا الرجل المعيّن غير زيد فلا أقلده – فالبطلان من أجل أن (ما وقع لم يقصد وما قصد لم يقع) فتقليد زيد الذي قصده لم يكن له واقع ، لأنه لم يعمل

بفتاوى زيد، وتقليد عمرو الذي وقع لم يكن مقصوداً، لعمله بفتاواه (هذا) هو توضيح كلام الماتن.

(أقول) اما مع فقد التساوي فهو مسئلة تقليد الأعلم التي اطنبنا الكلام فيها عند شرح المسئلة الثانية عشرة، وذكر الاقوال فيها بالوجوب مطلقاً، وعدم الوجوب مطلقاً، والتفصيل بين العلم بالمخالفة في الفتاوى ولو إجمالاً وبين عدم العلم، وغير ذلك، وقد استقربنا في المسئلة وفاقاً لبعض ـ كصاحب الجواهر وغيره ـ عدم الوجوب مطلقاً، وإن كان الاحتياط فيها مهما أمكن وسهل حسناً (وأما) مع التساوي فهو الذي استقربنا ظهور التخيير بينهما.

(وأمـــا) التقييد وعدمه، فقد أشكل على الماتن معظم المعلقين الذين يحضرني تعليقاتهم بأن التقييد لا دخل له في التقليد (إذ) المفروض أن عمرواً ايضاً جائز التقليد مثل زيد (والتخيل) في المقام لا يبطله، إذ ليس التقليد من الأمور القصدية ـ كما سنذكر الآن ـ بـــل هو تطبيق للعمل على فتوى شخص آخر. (والتعيين) لم يقم دليـل على اشتراطه كما اسلفناه مفصلاً في شرح المسئلة السابعة عند قول الماتن (بقول مجتهد معيّن)، فليس في المقام سوى أن (عمرواً) جائز التقليد، وهذا العامي قلده فيكون صحيحاً.

وفي تقريرات بعض مراجع العصر تفصيل للفرق بين العناوين القصدية التي تتغير بالقصد (كالهتك) و (التأديب) ونحوهما وبين العناوين غير القصدية التي هي في الواقع ـ سواء الواقع الخارجي، او الواقع الاعتباري، او الواقع الانتزاعي ـ إما ضيقة او موسعة، وليست محـــلاً للاطلاق والتقييد، إذ الاطلاق والتقييد إنما يكونان فيما يمكن أن يكون أحيانـاً هكذا، وأحياناً هكذا (والتقليد) من العناوين غير القصدية ولا يتغير بالتقييد وعدم التقييد، إذ التقليد هو العمل استناداً إلى فتوى الغير، ومثله ليس قابلاً للتقييد وعدمه، حتى يكون مع التقييد بالخلاف باطلاً، ومع عدمه صحيحاً.

وفي بعض الشروح قسم تفصيل المسئلة الى صور أربع :

(فإما) زيد وعمرو متساويان في الفضيلة متوافقان في الفتوى .

(وإما) مختلفان في الفتوى ، متفاضلان .

(وإما) متساويان في الفضيلة مختلفان في الفتوى .

(وإما) العكس .

(بالتزام) الصحة مطلقاً في الصورة الأولى بلا إشكال (وكذا) في الصورة الرابعة بناءاً على عدم وجوب تقليد الاعلم مع موافقة فتواه لفتوى المفضول .

(والتزام) وجوب تقليد الأعلم في الصورة الثانية مطلقاً ، فإن كان (عمرو) الذي قلده هو الأعلم صح مع التقييد وعدمه ، وإن كان هو المفضول بطل تقليده مع التقييد وعدمه .

(والتزام) التخيير في الصورة الثالثة ، بناءاً على عدم التخيير مع التساوي في الفضيلة لصورة اختلافهما في الفتوى أيضاً ، وعلى القول بعدمه – كما عليه بعض مراجع العصر – فالاحتياط .

(وبما ذكرناه) يظهر ما في تعليقة السيد الحكيم (قده) من تبديل إشكال الماتن في المسئلة الى الفتوى بأنه كلا تقليد حيث قال (بل الظاهر جريان حكم العمل بلا تقليد) (إذ) لا شك انه تقليد ، والمفروض صحة التقليد لعمرو ، فلماذا يكون كلا تقليد ؟

(هذا) كله بناءاً على ما هو المعروف من أن التقليد هو العمل .

(وأما) بناءاً على أنه الالتزام بالعمل ، لا العمل نفسه ، فهل تختلف الحال ؟

مسئلة (٣٦) فتوى المجتهد تعلم بأحد أمور (أحدها) أن يسمع منه شفاهاً .

(قد يقال) بالاختلاف ، إذ التزامه كان بغير ما عمل عليه (وقد يفصل) فيه بين التزامه بتقليد زيد ، ثم تخيل عمرو انه زيد ، وبين التزامه بتقليد عمرو – هذا المعين المشخص – ولكنه تخيله زيداً ، بالقول بالبطلان في الاول دون الثاني .

(أقول) الظاهر عدم اختلاف الحال مطلقاً ، إذ الالتزام مقارن للعمل ، ولا يمكن صدور عمل بلا التزام ، (نعم) انه أخطأ في تصور ان عمله هذا الصادر منه نتيجة التزامه بتقليد زيد ، ولكن هذا الخطأ في تطبيق التزامه لا يغيّر التزامه عن كونه التزاماً في العقل الباطن بما يؤديه ويعمله (فتأمل) .

[مسئلة (٣٦) فتوى المجتهد تعلم بأحد أمور (أحدها) أن يسمع منه شفاهاً] ولا إشكال ولا كلام في حجيته، إذ السهو والنسيان والغلط مدفوعة بالأصل العقلائي ، واحتمال التقية أيضاً مدفوع بأصل عدمها ، واحتمال عدم مطابقة قوله لاجتهاده ـ إذ الحجة شرعاً هو اجتهاده ، ونقله شفاهاً إخبار عن الحجة ـ مدفوع (بالسيرة) العقلائية على عدم التشكيك في أن ما قاله الشخص عن نفسه هل هو مطابق لما يعتقده أم لا ؟ (وبالآيات) كقوله تعالى (فاسئلوا أهل الذكر) فانها تدل على أن جوابهم مقبول (وبالروايات) الارجاعية الى آحاد الرواة والى جملتهم (وبأنه) مما لا يعلم إلا من قبله، وبغير ذلك . فهذا مما لا إشكال ولا خلاف فيه (وفي بعض التقريرات) حجية قول المجتهد نفسه وإن لم يفد الاطمينان (مستدلاً) عليه بأنه من خبر العادل بناءاً على شموله للموضوعات .

(وبأنه) ممـا لا يعلم إلا من قبله ، وهو حجة مطلقـاً ، مع الاطمينان وعدمه .

(وبأنه) من الاقرار على النفس ، لضمان كل مفت ما يفتى به .

(وبأنه) من باب حجية الخـبر الواحد الدال بالالتزام على ثبـوت الحكم الكلي .

(أقول) لا يبعد ذلك ، وإن كان في بعض أدلته مناقشة ، لكن الأقوى (ح) الاحتياط ، خصوصاً إذا قامت قرائن على خلاف ذلك كغلبة السهو على المجتهد ، (وشدة التقية مما يكون احتمال القول تقية قوياً جداً ، ونحوهما مما لا حجية معها للقول في المقام ، لأن الاصل العقلائي منصرف عن مثل ذلـك ، والآيات والروايات انما أرشدت الى ما جعله الاصل العقلائي حجة لا أكثر من ذلك ، فلا مورد لاحتمال إطلاق الادلة الشرعية لمثله ، لانها لا اطـلاق لها ومصبها إمضاء ما هو ديدن العقلاء في حدود ديدنهم (والحاصل) حجية قول المجتهد في المقـدار المتعارف لدى العقلاء .

(ومع) الشك ، فإن كانت حـالة سابقة في البين من عدم السهو ، او السهو نفسه ، استصحبت ، وإلا فالاصل العقلائي محكم ، وهو ابتنـاء القول عن المعتقد (هذا) .

(وفي حكم) ذلك : كل ما اوجب العلم العادي بالفتوى ، مثل التواتر ، او الخبر المحفوف بقرائن توجب العلم به ، أو بالعمل كما لو رأى المجتهد يصلي عند استتار القرص قبل ذهاب الحمرة ، فإنه يعلم بأن فتواه ذلك ، او رآه يقرء التسبيحات الاربع مرة واحدة في الثـالثة والرابعة ، او رآه يترك قرائة السورة ، ونحو ذلك .

الثاني أن يُخبر بها عدلان

(ثم) إن التلفون ، والراديو ، والتلفزيون ، واللاسلكي ، والشريط الصوتي ، ونقل الاقمار الصناعية ، ونحوها حكمها حكم المشافهة إذا حصل الاطمينان الى ان المتكلم هو المجتهد ، وهذا تماماً يكون كما لو سئل العامي المجتهد عن مسألة فأجابه المجتهد عن خلف الباب، أو وهو في الحمام وحصل للعامي اليقين بأنه المجتهد نفسه أجابه ، فكما لا مجال للاشكال فيه ، لا مجال للاستشكال فيما ذكرناه (ويؤيد) ما ذكرناه اعتماد العقلاء في أهم أمورهم العرضية ، والمالية ، والدموية ، وغيرها على هذه الأمور (نعم) لو احتمل ـ عقلائياً ـ خلاف ذلك ، كما اذا كانت للحكومة مصلحة سياسية في نقل فتوى المجتهد في الراديو او التلفزيون ، او غيرهما ، وكانت قادرة على التزوير لضعف المجتهد عن مقاومتها ، او احتمل التزوير في الشريط الصوتي، او نحو ذلك لم يعتمد عليها لعدم بناء من العقلاء على الاعتماد في هذه الحال .

(وما قيل) من أن حجية بناء العقلاء إمضائية ، وهذه الأمور لم تكن في زمن الشارع ، بل هي أمور حادثة ، فلم يتحقق فيها الامضاء ، فليست حجة (غير وجيه) إذ مع الاطمينان الى هذه الأمور تندرج موضوعاً في (فتوى المجتهد) فكلما يدل على أن فتوى المجتهد حجة يشملها كما لا يخفى .

(وفي حكمها) الاشارة المفهمة ، لا المبهمة ، سواء كانت بالرأس ، او باليد ، او بالاصابع ، او بالسكوت الدال على المقصود . وغير ذلك مما تطمئن النفس اليها .

[الثاني أن يُخبر بها عدلان] بناءاً على ما هو الحق المشهور من عموم حجية البينة وقد مضى الاستدلال على ذلك في شرح المسئلة العشرين عند بيان

الثالث : إخبار عدل واحد بل يكفي إخبار شخص موثق يوجب قوله الاطمينان وإن لم يكن عادلاً

ما يثبت به اجتهاد المجتهد ، والمسئلة الثالثة والعشرين في بيان ما تثبت به العدالة .

ولا فرق هنا في الشهادة الفعلية والقولية كما مرّ ، فلو رأينا عدلين من المقلدين لمجتهد المعيّن يقرءان التسبيحات الاربعة مرة واحدة ، او يتركان قرائة السورة في الصلوه الواجبة ، أو غير ذلك كفى ذلك في اثبات فتوى ذلك المجتهد لمقلد آخر (وبناءاً) على ما ذكرنا غير مرة من عدم وجوب التعيين في مرجع التقليد وكفاية استناد المقلد الى فتوى يعلم حجيتها علماً وجدانياً ، او علماً تنزيلياً (لو رأى) شخص عدلين يتركان السورة في صلوة واجبة عمداً جاز له الاعتماد على ذلك وترك السورة في الصلوة الواجبة ، لأن عملها هذا بيّنة عملية على جامعية المجتهد الذي أفتى بهذه الفتوى للشرائط ، وكون فتواه ذلك ، وإن لم يعرف هذا الشخص ذلك المجتهد بعينه (اللهم) إلا أن يكون مثل هذا العمل مجملاً من جهة بعض شروط التقليد ، كما لو احتمل ان يكون العدلان باقيين على فتوى مجتهد ميت ، فإن هذا الثالث لا يجوز له تقليد من قلداه لكونه من تقليد الميت ابتداءاً — على (المشه) من الاشكال فيه — أو نحو ذلك .

[الثالث : إخبار عدل واحد بل يكفي إخبار شخص موثق يوجب قوله الاطمينان وإن لم يكن عادلاً] لما مرّ غير مرّة في حجيته ، أما على القول بحجيته في الموضوعات — كما لا يبعد — فواضح ، وأما على القول بعدم حجيته في الموضوعات واختصاصها بباب الأحكام فلان حجيته في نقل الفتوى شأن من شئون الأحكام، ومناطها واحد ، بل هو هو بعينه ، (لانه) اعتماد

على خبر الواحد في تحصيل الحكم الشرعي ، كما ان نقل زرارة عن الامام عليه‌السلام اعتماد عليه في تحصيل الحكم الشرعي فيشمله أدلة حجية الخبر كلها (والفرق) بينهما بأن ذاك حكم الله الواقعي ، وهذا حكم ظاهري ، أو مجرد تنجيز واعذار (غير فارق) ـ مضافاً الى أن ما يقوله الامام عليه‌السلام ليس دائماً الحكم الواقعي ، بل قد يكون حكماً ظاهرياً ، او تنجيزاً واعذاراً كالتقية ونحوها ـ ان حجية الحكم الواقعي ليست لأن الحكم واقعي بل بما هو وظيفة شرعية للمكلف ، وهذا بعينه موجود في نقل العدل الواحد فتوى الفقيه .

(ولأنه) في الحقيقة إخبار عن قول الامام عليه‌السلام مع الواسطة ، لعدم الفرق بين نقل قول المعصوم عليه‌السلام ابتداءاً وبين نقل ما يتضمن نقل الفتوى التي هي أيضاً إخبار عن مجموع أقوال المعصومين عليهم السلام (والفرق) بأن الخبر نقل حسي والفتوى نقل حدسي (غير وارد) إذ في روايات حجية الخبر الواحد ما يدل على حجية استنباطات الرواة وفتاواهم لسائر الناس ، وقد استدللنا بها على حجية التقليد والاجتهاد في شرح المسئلة الأولى (فتأمل) .

(وللسيرة) المستمرة الجارية بين المؤمنين بل المسلمين طراً على تلقي فتاوى المجتهدين من العدول والثقات من دون تقييد بالعدد .

(وللاجماع) المحكي عن السيد في المصابيح ، والشهيد في الذكرى وصاحب المعالم فيه ، وغيرهم على جواز تعويل العامي على خبر العدل عن فتوى المجتهد .

(ولبناء) العقلاء في كل دين وملة في رجوعهم الى اهل الخبرة على الاكتفاء في ذلك بالعدل الواحد ، او الثقة الواحد ، وبما هو طريق عقلائي الى صدق الطاعة ولم يرد ما يردع به الشارع عنه كان حجة إمضائية .

(فإن قيل) ما ورد في لزوم البينة صالح للردع عن هذا البناء .

(قلنا) ليس في أدلة البينة ما يكون عاماً لجميع الامور ، وحاصراً للطريق في البينة ، إذ ادلتها إما خاصة ـ بالنص أو الظهور ـ بالمرافعات والخصومات ، أو ذكر معها طريق أخرى تشمل قول الثقة .

(وللعُسر والحرج) بطرح حجية خبر العدل أو الثقة في تحصيل فتاوى مرجع التقليد ، إذ تكليف جميع الناس بالمشافهة لمرجع التقليد حرج ، وكذا إلزامهم بسماع كل فتوى عن البينة ، ونحو ذلك .

(ولقوله) عليه السلام في خبر مسعدة بن صدقة (والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البينة) بتقريب أن خبر العدل ، او الثقة نوع من الاستبانة عرفاً .

(واحتمال) ان تكون حجية الاستبانة منحصرة في (ثبات حكم على خلاف أصل الحل) لان معنى الحديث (الأشياء كلها حلال لأصالة الحل حتى يستبين لك الحرمة او تقوم البينة بالحرمة) .

(هذا الاحتمال) مردود بوحدة المناط ، بل الاولوية ، إذ الحكم المخالف للأصل الشرعي المسلم إذا ثبت بالاستبانة العرفية ، كان ثبوت غيره به أولى ، (وبالاجماع) المركب ، فلم يفرق أحد في ذلك بين الحكم المخالف للأصل وغيره ، وبين مخالف أصل الحل وغيره من الاصول .

(ثم) إن قول الماتن (يوجب قوله الاطمينان) هل هو نوعي أم شخصي ، بمعنى انه بالاضافة الى ان العدل الواحد او الثقة يوجب قوله (نوعاً) الاطمينان ، هل يجب ايضاً حصول الاطمينان الشخصي من قوله بصدقه في هذا المورد ، أو بالواقع أم لا ؟ (فيه خلاف) وأقوال : ثالثها التفصيل بين العدل والثقة بحجية قول العدل بالاطمينان النوعي ، دون خبر الثقة فيجب فيه بالاضافة

الى ذلك الاطمينان الشخصي بصدقه وبالواقع معاً . (وظاهر) الماتن هو اختيار القول الثالث ، اذ أطلق (العدل الواحد) وقيد (اخبار شخص موثق) بالاطمينان .

(ومبنى) هذا الاختلاف هو اختلاف الادلة المعتمدة في المقام سعة وضيقاً (فمن) استند الى امارتيهما شرعاً ، وحجيتهما من باب التعبد لم يشترط فيهما الاطمينان الشخصي ، بل الظن الشخصي بالخلاف ايضاً لا يضره ، لما يستفاد من تضاعيف الروايات حجية قول الثقة مطلقاً ـ وبما هو ثقة ـ لا أكثر من ذلك ، لقوله عليه‌السلام (لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما روى عنا ثقاتنا) و (أفيونس بن عبد الرحمان ثقة) و (فاسئلوا أهل الذكر) وكل ما ورد في الكتاب والسنة من إطلاق حجية قول الثقة .

(ومن) استند في حجية قول العدل الواحد ، او الثقة الى بناء العقلاء ، وانصراف إمضاء الشارع الى ما عليه العقلاء اشترط افادتهما للاطمينان ، لعدم ثبوت بناء منهم على العمل بخبر الثقة اذا شكوا في الواقع من جهة امارات أخر ، او شكّوا في صدقه في هذا المورد الخاص (وإن) تأمل في ذلك الأخ الأكبر وبعض آخر .

(ومن) فرق بينهما ، فجعل حجية قول العدل امارة شرعية مستندة الى الكتاب والسنة ، وحجية قول الثقة من باب بناء العقلاء ، فصل بينهما في الحكم ، فاعتبر خبر العدل الواحد حجة حتى مع الظن بالخلاف ، دون خبر الثقة .

(لكنه) لا يبعد صحة القول الاول ، من جهة ذم العقلاء من خالف قول الثقة فوقع في محذور ، وعدم قبول عذره بأنه لم يحصل له الاطمينان بقوله (وإن) كان الأحوط التفصيل ، بل الثاني لاحتمال قبول العقلاء عذره

إذا استند الى امارات أخر (غير حجة في نفسها شرعاً وعرفاً) اوجبت سلب اطمينانه عن قول هذا الثقة بالذات ، أو في هذا المورد الخاص .

(ثم) إن إخبار العدل الواحد ، او الثقة عن فتوى المجتهد لا يفرق فيه أن يكون عنه شفاهاً، أو عن خبر عدلين،او عن رسالته المأمونة من الغلط ، أو عن عدل أو ثقة آخر ، أو عن غير ذلك من طرق الاستبانة العرفية ، او الشرعية،وذلك لأن حجية قول العدل او الثقة باعتبار كشفه عن الواقع، فكما أن السماع من المجتهد حجة كذلك نقل العدل او الثقة السماع من المجتهد ، وكما أن إخبار البينة حجة كذلك نقل العدل او الثقة السماع من البينة ، وهكذا مع ترامي الاطراف ايضاً، فلو نقل ثقة أنه رأى في كتاب ثقة آخر اليه فتوى المفتى ، لا يبعد كون ذلك حجة للمنقول اليه ، سواء كان الثقة الكاتب يعرفه المنقول اليه بالوثاقة ، أم لا ، إذ نقل الثقة ان ذلك الآخر ثقة ايضاً معتمد ، لعدم الفرق في حجية قول الثقة أن يكون نقلاً للفتوى ، او نقلاً للوثاقة – اما على وحدة المناط ، او للانسداد الصغير في الرجال بناءاً على شموله لمثل المقام ، او لغيرهما – (وإن) أشكل فيه البعض .

(وهل) يعتمد على العمل المبيّن من العدل الواحد ، او الثقة كالاعتماد على قوله ، بحيث لو رأى زيد عدلاً او ثقة يصلى الصلاة الواجبة بدون سورة ، مع علمه بأنه مقلد لمن يرجع اليه زيد نفسه (الظاهر) صحة الاعتماد ، لعدم الفرق بين القول ، وبين العمل غير المجمل (والكلام) في المقام كالكلام في البينة العملية التي أسلفنا قبل صفحات شيئاً من التفصيل فيه ، حتى انه – بناءاً على ما استقربناه سابقاً من عدم لزوم تعيين مرجع التقليد – لو رأينا عدلاً أو ثقة يصلى الواجبة بلا سورة اعتماداً على فتوى فقيه يفتي بذلك، جاز لنا الاعتماد عليه تقليداً لذلك الفقيه غير المعين عندنا ، لأن عمله هذا يدل على اجتماع ذاك الفقيه للشرائط،وعلى أن فتواه كفاية قرائة الحمد فقط في الأولين، (لكنه) بشرط كون العمل غير مجمل من ناحية اخرى مثل ما قلنا سابقاً

من احتمال كونه مستنداً الى فتوى الميت لبقائه على تقليده فـلا يجوز لنا الاعتماد على تلك الفتوى ، لأنها بالنسبة الينا من تقليد الميت ابتداءاً ، او غيره من الاحتمالات العقلائية المقاومة للظهور عرفاً .

[الرابع : الوجدان في رسالته] (سواء) كتبها هو بنفسه ، او كتبها غيره وامضاها هو ، او كتبها ثقة بأمـره ، او بغير أمره ، حتى ولو بغير علمه .

(أما الاولان) فلحجية إخبـار الفقيه عن رأيه ، ولا فرق فيه بين الاخبار الشفاهي ، أو العملي كما مر .

(وأما الاخيران) فلحجية نقل الثقة ، ولا يجب فيها كون النقل بأمر المجتهد ، بل ولا بعلمه ، لاطلاق الحجية .

(فما) في رسالة بعض المراجع (قدس سره) من أنـه (جمعها بعض الموثقين) لا إشكال في جواز الرجوع اليها لمقلدي ذلك المرجع اذا كان جامعها ثقة عندهم ، بل يكفي شهادة المرجع بوثاقته حتى مع عدم معرفة المقلدين له (كما) لا يلزم على المرجع نفسه أن يكتب انه جمع بعض الموثقين، بل يصح أن يقول : (انها رسالتي ويجوز العمل بها) إذ وثاقة الجامع تكفي لذلك (اللهم) إلا أن يكون فيه شبهه التدليس، لما تعارف من جمع المراجع رسائلهم العملية بأنفسهم و كتابتها بأيديهم غالباً ـ كما ربما يقال ـ فتأمل .

(فوسوسة) بعض المقلدين في جواز الرجوع الى مثل تلك الرسالة(تارة) بأنها ليست جمع المرجع نفسه (وأخرى) بعدم معرفته بوثاقة الجامع، وعدم

ولا بد أن تكون مأمونة من الغلط

الاطمينان الى شهادة المرجع نفسه لحسن ظنه بالناس ، وخصوصاً بمن هو من حاشيته ، ونحو ذلك (في غير محلها) .

(ويدل) على حجية الرسالة (الاطمينان) النوعي اليها (وعدم) الفرق بينها وبين المشافهة ، (وصدق) الاستبانة عليها عرفاً ، (ومكاتبات) الأئمة عليهم السلام في اجوبة المسائل الواردة ، (وكذلك) التوقيعات الخارجة من الناحية المقدسة (عجل الله تعالى فرجه وجعلنا من أنصاره واعوانه) فلو لم تكن الكتابة حجة لم يقرر عليها الأئمة المعصومون (صلوات الله عليهم أجمعين) (والسيرة) القطعية المستمرة ظاهراً الى زمن المعصومين عليهم السلام ، (وغير ذلك) .

[ولا بد أن تكون] الرسالة [مأمونة من الغلط] وقال جمع من الشراح : بل يكفي كونها مورداً لأصالة عدم الخطأ والغلط (والفرق) بينهما أن الأول اطمينان شخصي ، والثاني اطمينان نوعي .

ومستند الخلاف في ذلك هو الخلاف في أن بناء العقلاء على العمل بالمكاتبات انما ينحصر في صورة الاطمينان الشخصي الى صحتها ، ام يكفي فيها الاطمينان النوعي (الاحوط) الأول ، وإن كان الثاني غير بعيد ، خصوصاً بملاحظة ما مثلناه من ذم العقلاء من ترك كتابة التخويف ولم يعتن بما تضمنته لانها كتابة ، ثم وقع في البلاء ، ولا يقبلون عذره بأنه لم يطمئن الى صحة الكتابة اطميناناً شخصياً مع كون الاطمينان النوعي في مثلها موجوداً .

(وما يقال) من عدم جريان أصالة الخطأ في الكتابة ، خصوصاً الكتب المطبوعة الموجودة في هذا الزمان ، لعدم خلوّها عن الخطأ والغلط (ففيه)

ـ مضافاً الى تقرير المعصومين عليهم السلام حجيتها في مكاتباتهم ـ أن الغلط اليسير لا يضر بالنسبة الى الأحكام الكثيرة الموجودة في الرسالة (أما حلا) فلعدم بناء العقلاء على الاعتناء بمثله في جميع أمورهم (وربما) يستدل لذلك بكون العلم الاجمالي في المقام (إما) غير محصور لكثرة المسائل التي أفتى به المفتي (أو) محصور ولكن خروج بعض الاطراف عن محل ابتلاء المقلد اوجب كون العلم بالخطأ او السهو في بعضها غير موجب لتنجيزه.(وأما نقضاً) فبما في نقل المجتهد نفسه شفاهــاً من الخطأ والغلط أحياناً بمقتضى الطبيعة البشرية ، فلو أوجب بعض الخطأ في الكتب عدم حجية الكتب ، لأوجب ذلك عدم حجية نقل الفقيه نفسه فتواه (وكم) رأينـــا وسمعنا أن الفقهاء أخطأوا في جواب المسئلة ، فلما ألفتهم بعض أصحابهم الى الخطأ شكروا اليه ، واعترفوا بالخطأ (وقد نقل) عن المرجع الورع الزاكي الشيخ عبد الكريم الحائري اليزدي (قدس سره) وهو خرّيت الفقه والاصول، والمعروف باستيعابه ودقته معاً ، انه كان في مجلس الدرس ، فورد سائل عليه يسئله عمن قتل شخصاً قبل أيام كم ديته فأجاب الشيخ (ره) ألف دينار ذهب، فلما اراد السائل الرجوع استوقفه أحد تلاميذ الشيخ ، وقـــال للشيخ إن الدية أكثر ، فأنكر الشيخ عليه ذلك ، فقال التلميذ هذا الشهر من الأشهر الحرم ، وتزاد فيها الدية ، فأقرّه الشيخ ، وأفتى للسائل بأن الدية تزاد ثلثاً ، وشكر التلميذ لالتفاته ، ومثل هـــذه القصة غير عزيز ، لأن المعصوم هو الذي لا يخطأ ، ولا يسهو ، أما غيره فلا .

(فالظاهر) كفـاية كون الرسالة مورداً لأصالة عدم الخطأ ، بـلا لزوم كونها مأمونة من الخطأ بالاطمينان الشخصي .

(ـ فروع ـ الأول):لا ينحصر طرق معرفة فتوى المجتهد بهذه الاربعة، التي ذكرها الماتن ، بل كلما عدّ طريقـــاً عقلائياً الى كشف فتوى الفقيه به جاز الاعتماد عليه ، لبناء العقلاء ، وصدق (الاستبانة) عرفاً عليه (من)

الاطمينان والوثوق بالفتوى بـأية واسطة كان (ومن) الاشارة المفهمة المبينة (ومن) الشياع المفيد للعلم ، أو مطلقاً ، فلو كان الشايع عن فقيه طهارة أهل الكتاب مثلاً جاز الاعتماد عليه (ومن) استفادة الفتوى من كلماته الأخر في دروسه الاصولية والفلسفية ، وغيرهما ، وغير ذلك .

(الثاني) هذه الطرق المذكورة لاستعلام الفتوى هي في عرض السؤال شفاهاً عن المجتهد ، بل هي في عرض العلم بالفتوى – اذ السؤال الشفاهي قد لا يوجب العلم لاحتمال اشتباه المجتهد في التلفظ،أو الغلط في الفتوى ونحوهما– وذلك لأن الحجة الشرعية مطلقاً هي في عرض العلم ، ويسمى بالعلم التنزيلي ، حتى انه لو كان المجتهد جالساً عند المقلد ولم يعسر على أحد منهما السؤال والجواب جاز مع ذلك أن يسئل المقلد عن الثقة الذي بجنب المجتهد ، او ينظر في رسالته ، أو غير ذلك ، (ويدل) عليه : الاجماع المنقول ، والسيرة القطعية ، وبناء العقلاء ، والمناط القطعي ، وغير ذلك .

(فما) عن شارح المبادي من عدم جواز الاستفتاء عن الحاكي اذا وجد المفتى (في غير محله) .

(الثالث) هل يجوز الاعتماد على فتوى الفقيه بعد مضي زمان كثير على الفتوى ، مثلاً لو سئل المقلد عن المفتى حكم فضلة الخفاش فافتاه بطهارتها ، ثم مضى على ذلك ثلاثون سنة ، هل يجوز لهـذا المقلد أن يعتمد على تلك الفتوى ويعامل مع فضلة الخفاش معاملة الطهارة، أم لا ؟ لاحتمال تغير فتواه احتمالاً عقلائياً ، لكثرة تغير فتاوى الفقهاء بمرور الزمان وتجدد استنباطهم للمسائل .

وبصورة أخص : هـل يجوز الاعتماد على رسالة المجتهد القديمة ام يجب الرجوع الى الطبعة الاخيرة من طبعات رسالته الواحـدة ، او الى الرسالة الأخيرة من رسائله .

مقتضى الاستصحاب جواز الاعتماد على الفتوى مهما تقادمت في الزمن ، ومقتضى العلم الاجمالي بتغير بعض الفتاوى ، خصوصاً في الفصل الكثير بين الرسالة السابقة والأخيرة بعشرات السنين التي قضت العادة بتغير كثير من فتاوى الفقهاء فيها ، وبالأخص اذا كان الفقيه قد جدّد النظر في جميع دورة الفقه عدة مرات في الفترة بين الرسالتين ــ كما ينقل عن العلامة الحلي (قده) من أن كثرة اختلاف فتاواه من أجل انه كان يجدد النظر في الفقه كله بين مدة ومدة أخرى، لأنه كان يفتي ــ كما يحكى ــ بان على المفتي أن يستحضر دليل المسألة حين الفتوى بها ، ولا يكفي اعتماده على فتواه السابقة ، فكان إذا سئل عن مسئلة لا يستحضر دليل فتواه فيها (وإن كان يستحضر فتواه نفسها) عمد الى استنباطها من جديد ، وفي مثل هذه الحال كثيراً يتفق تغير الفتوى ــ مقتضى هذا العلم الاجمالي عدم جواز الاعتماد .

(وما يقال) من أن العلم الاجمالي هذا منحل بعدم العلم بدخول أطرافه في محل الابتلاء، وعدم العلم في المقام يكفي للانحلال ، لكونه مساوقاً للشك في أصل التكليف .

(ففيه) ــ مضافاً الى قضاء العرف والعادة من حصول الاطمينان الى تغير الفتوى في بعض المسائل التي هي محل الابتلاء ايضاً ، خصوصاً مع فترة سنين عديدة بين الرسالتين ــ أن الكلام فيما حصل او الاطمينان بذلك ، نوعاً او شخصاً (وللكلام) تفصيل اكثر ، واطراف اخرى لعلنا نذكر بعضها فيما يأتي .

(الرابع) اذا تعارضت هذه الطرق فله صور : (احدها) ان يمكن بينها جمع دلالي ، بحمل الظاهر على الاظهر، وكلاهما على النص وفي مثله يتعين الجمع لكونه طريقة عرفية عقلائية لاستفادة المراد والمقصود (كما) لو وجد في رسالته ذكر الاغسال الواجبة ، ولم يعد منها غسل الجمعة ، ثم نقل البينة

عنه وجوب غسل الجمعة عنده ، فالثاني نص ، والاول ظاهر ، فيبنى المقلد على وجوبه .

(ثانيها) إذا لم يمكن الجمع الدلالي بينهمـــا ، فإن كان تاريخ كل طريق معلوماً ، وكان أحدهمـا مقدماً والآخر متأخراً ، كما لو كانت في الرسالة أن غسل الجمعة مستحب ، ونقل عنه الثقة وجوب غسل الجمعة ، وكان النقل في السنة الحالية ، والرسالة مطبوعـة السنين السابقة ، فالمعروف بينهم حجية الطريق المتأخر منهما ، تنظيراً بما لو سمع المقلد نفسه عن المجتهد فتويين في تاريخين ، فكما يأخذ بالمتأخر منهما هناك ، يجب الأخذ بالمتأخر من الطريقين ، لانهما طريقان الى الفتويين ، فيقومـان مقامهما في جميع الأحكام ، ولشمول المناط في الرواية الواردة بوجوب الأخـذ بالمتأخر من الخبرين المتعارضين لمثله (وأشكل) فيه بعضهم ، بأنه معارض بأصل عدم العدول (لكنه) أصيل حيث لا دليل والطريق دليل (مع) انه أصل مثبت كما لا يخفى .

(وقد يقال) إن كان الطريقان من سنخ واحد ، كما لو نقل ثقتان فتوى المجتهد مختلفاً فيؤخذ بالمتأخر منهما سماعاً عن المجتهد ، لا المتأخر منهما نقلاً لنا ، حتى انه لو نقل أحدهما في شعبان فتوى قال سمعتها عن المجتهد قبل سنين ، ونقل الثاني في رجب نفس الفتوى بالخلاف وادعى سماعها منه في نفس اليوم ، كان الأخذ بما نقل في رجب دون ما نقل في شعبان . (أما) إذا كان الطريقان مختلفين ، كالنقل ، والرسالة ، ووقـع التعارض بينهما لاحتمال التقدم والتأخر في كل منهما .

(أقول) هذا الاحتمال إن قام فيأتي في ما كانا من سنخ واحد ، وان لم يقم فلا يأتي ايضاً في الطريقين المختلفين .

مسئلة (٣٧) إذا قلد من ليس له أهلية الفتوى ثم التفت وجب عليه العدول

(ثالثها) اذا لم يعلم تاريخا الطريقين ، فإن علم تاريخ أحدهما دون الآخر (فإن) كان أحدهما فعلياً ، كما لو نقل أحد عن المجتهد انه سمعه الآن يقول بوجوب غسل الجمعة ، ونقل الآخر ان فتوى المجتهد الفلاني استحباب ، دون نقل تاريخ فتواه بذلك (قيل) بتقدم الفتوى الحالية ، لأنه المتيقن الحجية ، ولبناء العقلاء في أمورهم المهمة التجارية وغيرها على تقديم الحـــال بالنسبة لمجهول التاريخ .

(وإن) لم يكن أحدهما فعلياً تعارضا (وقد) اختلفوا في حكمه ، فمن قائل بجريان حكم تعارض الخبرين فيه ، بالرجوع الى المرجحات، ثم التخيير، بدعوى أن نقل الفتوى مثل نقل الأحكام ، فيتعدى حكمها الى ما نحن فيه ، ولعموم نيابة الفقيه عن الامام عليه‌السلام ولغير ذلك (ومن قائل) بالتساقط ، لكونه الاصـــل في تعارض الطريقين ، خرج عنه باب الخبرين المتعارضين بالتخصيص (ومن) قائل بالتخيير ابتداءاً ، لحمل الترجيح في باب الاخبار على الاستحباب ، ولأن التخيير هو الأصل في التعارض ، ومن قائـــل بغير ذلك .

وفي المسئلة فروع اخرى مذكورة في المفصّلات .

[مسئلة (٣٧) إذا قلد من ليس له أهلية الفتوى] أي ليس جائز التقليد، لا انه ليس جائز الافتاء ، إذ جواز الافتاء أعم من جواز التقليد ، لكونه متقدماً بالاجتهاد فقط ، دون جواز تقليد الغير له فانه مشروط بالاجتهاد ، والرجولة ، والعدالة ، وغيرها [ثم التفت] الى انه ليس جـــائز التقليد [وجب عليه العدول] الى من يجوز تقليده ، لبطلان تقليده، وهو في الحقيقة

وحال الأعمال السابقة حال عمل الجاهل غير المقلد وكذا إذا قلد غير الأعلم وجب على الأحوط العدول الى الأعلم

ليس عدولاً إصطلاحياً ، بل تقليد ابتدائي للجامع للشرائط ، والتعبير عنه بالعدول إما بملاحظة المعنى اللغوي ، أو بملاحظة أن تقليده له قد يكون لمعذر شرعي مثل الاطمينان الى ذلك ، او قيام البينة عليه ، ثم تبين الخلاف [وحال الأعمال السابقة حال عمل الجاهل غير المقلد] وقد تقدم تفصيل الكلام عنه في المسئلتين (١٦ – ٢٥) وأن عمله إن كان مطابقاً للواقع فهو صحيح سواء كان مقصراً أو قاصراً ، وإن لم يعلم مطابقته للواقع وكان قاصراً ، وطابق عمله فتوى المجتهد الذي كان يجب عليه تقليده حال العمل ، او الذي يجب عليه تقليده حين تصحيح عمله ، او كليهما – على الخلاف – ايضاً صح عمله .

(وقيل) إن كان تقليده مستنداً الى معذر شرعي فيكون صغرى لكبرى مسئلة اجزاء الأحكام الظاهرية حتى مع انكشاف عدم مطابقتها للواقع .

(لكن) المشهور لم يلتزموا ذلك ، بل ذهبوا الى أن الأحكام الظاهرية غير مجزئة عن الواقع إذا انكشف الخلاف .

[وكذا اذا قلد غير الأعلم وجب على الأحوط العدول الى الأعلم] بناءاً على وجوب تقليد الاعلم مطلقاً حتى إذا استلزم العدول ، خصوصاً إذا كان تقليده للاول مستنداً الى دليل شرعي قام عنده على اعلميته ثم انكشف له خلافه (إذ) ربما قيل بأن عمدة دليل تقليد الاعلم هو الدوران بين التعيين والتخيير الموجب لاصالة التعيين ، وهذا لا يجري في المقام للاجماع المدعى على حرمة العدول من الحي الى الحي ، فيدور الامر بين تعيين وتعيين ، لا بين تعيين وتخيير (اللهم) إلا أن يقال بأن القدر المتيقن من الاجماع على حرمة

العدول هو صورة تساوي المجتهدين ، او العدول من الافضل الى الفاضل ، فلا يشمل الاجماع هذه الصورة اصلاً ، فيكون الأمر دائراً بين تعيين الاعلم وبين التخيير بينه وبين البقاء على تقليد المفضول (لكن) قد يخدش ذلك باطلاق معقد الاجماع ، ومعه يشمل الاطلاق الصور كلها .

(وتنقيح المبحث) هو أن الوجوه المحتملة في المسئلة اربعة :

(الاول) وجوب الرجوع الى الاعلم ، باعتبار انه يجب تقليد الأعلم ابتداءاً واستمراراً ، فاذا وجد الاعلم زال مناط حجية قول غيره ، فيجب عليه العدول الى الاعلم .

(الثاني) وجوب البقــاء ، إذ تقليد الاعلم من باب القدر المتيقن ، ولا متيقن في البين، لاستلزامه (ح) العدول المحرم ، فيستصحب تقليده للاول .

(الثالث) التخيير بين البقاء والعدول ، لاشتمال كل واحد منهما على مزية، وعلى محذور ، ولا مرجح في البين ، فيتخير بأصل التخيير ، وإن كان المجتهدان سابقاً متساويين ثم صار أحدهما اعلم فيستصحب التخيير .

(الرابع) الاحتياط بين القولين مع التمكن منه لتحصيل البرائة اليقينية عن التكليف المعلوم إجمالاً المردّد بين تقليد هذا وتقليد ذاك ، ومع عدم التمكن من الاحتياط فالتخيير لعدم المرجح الملزم في طرف .

(وقد) يفصل في المقام : بأن دليل وجوب تقليد الاعلم إن كان أصالة التعيين فهي ساقطة في ما نحن فيه ، للدوران بين التخيير ، وبين تعيّن هذا وتعيّن ذاك ، وإن كان من جهة دليل خاص على وجوب تقليد الاعلم مطلقاً ، وجب (ح) العدول .

هذا بيان المسئلة من الوجهة الاجتهادية .

(وأما) وظيفة المقلد فيها ، فلها صور :

(الاولى) أن يفتي كلاهما بجواز العدول، او يفتي كلاهما بحرمة العدول، او يفتي كلاهما بوجوب العدول، وفيها لا إشكال في أن المقلد يجب عليه اتباع نظيريهما مجتمعين ، لأن الحجة – عنده – لا تخلو منهما ، والمفروض اتفاقهما في الفتوى .

(وما يحتمل) او يقال : بأن الواجب (ح) تعيين مرجعه ، كصورة الاختلاف ، فلا يصح الاستناد الى كل الفتوى المتفقة بينهما (في غير محله) إذ لا دليل على أصل لزوم التعيين فكيف في مقام الاتفاق في الفتاوى الذي سبق أن نقلنا أن جمعاً من القائلين بوجوب تقليد الاعلم قيدوه بصورة الاختلاف في الفتوى مع المفضول .

(الثانية) ان يكون أحدهما متوقفاً في المسئلة ، والآخر مفتياً فيها ، وقد ذهب البعض في ذلك الى إطلاق القول بأن المقلد عليه الرجوع الى المفتي من الاعلم، وغيره ، لأن الحجة لا تخرج عنهما، والمتوقف لا رأي له ، فيتعين تقليد صاحب الفتوى منهما (لكن) قد يرد عليه : أن المتوقف على قسمين (أحدهما)من لا رأي له في المسئلة (ثانيهما) من فقد تعيّن الرأيين ، ورأى عدم حجية هذا معيناً ، ولا حجية ذاك معيناً ، فهو يرى عدم حجيته رأي الآخر ، بل يوجب الاحتياط (ح) ، وفي مثله كيف يكون الأخذ بقول المفتي أخذاً بالمتيقن .

(الثالثة) ان يفتي أحدهما بوجوب العدول ، والآخر بحرمته ، وقد اطلق البعض فيها وجوب الاحتياط ، او الأخذ بأحوط القولين في كل مسئلة مسئلة ، لدوران الأمر بين المحذورين الموجب للاحتياط مع الامكان والتخيير مع عدم الامكان او حرجه، وأطلق البعض الآخر وجوب تقليد الاعلم مطلقاً في هذه الحال .

(لكن) الذي ينبغي ان يقال : هو أن المانع عن العدول إن كان هو الأعلم ، فلا وجه للعدل اليه ، كما لا ملزم للاحتياط ، إذ العامي بتحكيم عقله يرى فراغ الذمة بتقليد الاعلم سواء كان واجباً او راجحاً ، فاذا رجع العامي الى الاعلم في مسئلة العدول اليه فحرمه كان الواجب على العامي البقاء على تقليد الاول ، لأن الاعلم أفتى له بذلك ، ولم يكن من الدوران بين المحذورين (ح) اذ العدول فقط فيه محذور ، وأما البقاء فلا محذور فيه للعامي بعد افتاء الاعلم له بوجوب ذلك (نعم) اجتهادياً تكون المسئلة من الدوران .

(وإن) كان الذي يمنع عن العدول هو الاول ، وكان الاعلم يفتي بوجوب العدول فهنا يجب على العامي العدول ، لأن عقل العامي يحتم عليه الرجوع الى الاعلم ، ومع ذلك لا يجوز له بالبقاء .

(وما يقال) من انه بعد تقليده للاول وجب عليه العمل بفتاواه ، ومن فتاواه حرمة العدول عنه ، فكيف يجوز له عدم العمل بهذه الفتوى وهو ذا حجة (ح) .

(فانه يقال) : بعد حكم عقل العامي بوجوب تقليد الاعلم ، وبعد تقليده للاول بحساب انه الاعلم ثم انكشف الخلاف ، يكون – مضافاً الى ان وجوب تقليد الاول عليه كان تخيلاً لا واقعاً ، فليس العدول عنه عدولاً عن الحجة واقعاً ، بل عدولاً عن اللاحجة الى الحجة – تقليده للأعلم واجباً عليه ، ولا يعتبر مثله ذا حجة .

(وموضوع) حرمة العدول او عدمها ليست عقلية اولية حتى يحكم فيها العامي بعقله ، ليقع التعارض – عند العامي – بينه وبين تقليد الاعلم فيوجب الاحتياط او التخيير ، بل العامي يحكم عقله بالبرائة اليقينية في تقليد الأعلم ، فيمضي عليه إن حرم العدول ، أو أوجب العدول .

وإذا قلد الأعلم ثم صار بعد ذلك غيره أعلم وجب العدول الى الثاني على الأحوط

(فإطلاق) القول بحرمة العدول ، مثـــل إطلاقه بوجوب العدول محل إشكال .

(الرابعة) أن يفتي أحدهما بجواز العدول والبقاء معاً ، والآخر بوجوب أحدهما ، أو حرمته (والمتبع)حينئذٍ ايضاً هو فتوى الأعلم على كل حال ، تحكيماً لعقل العامي دون معارض عقلي ملزم .

(نعم) في صورة تجويز الاعلم العدول والبقاء ، وحكم الاول بأحدهما لزوماً كان مقتضى الاحتياط ـ غير الـــلازم بنظر العامي ـ اتباع فتوى المفضول من العدول او البقاء .

[وإذا قلد الأعلم ثم صار بعد ذلك غيره أعلم وجب العدول الى الثاني على الأحوط] والاحتياط هنا وفي الفرع السابق إما لأن الماتن احتاط في أصل وجوب تقليد الاعلم ـ كما مرّ في المسئلة الثانية عشرة ـ وإما لان المورد معارض بالعدول من الحي الى الحي فلا مجال للفتوى بطرف جزماً (وأشكل) غير واحد عليه : بأن الاحتياط مما لا وجه له، لمعارضته وجوب تقليد الاعلم بحرمة العدول من الحي (لكن) فيه ان الاحتياط في مثل ذلك أحوط اصولياً من الفتوى بطرف واحد .

(وعلى كل) فالفرع هذا يشبه الفرع السابق ، بزيادة ان تقليد الاول في وقته كان متعيناً ، وقد يقــال بجريان استصحابه (لكن) فيه ان الموضوع لتعين التقليد كان الاعلمية وقد زال فلا مجال للاستصحاب ، فالكلام فيه جملة وتفصيلاً كالكلام في الفرع السابق ، باستثناء ما ارجئنا تفصيله الى المباحث

مسئلة (٣٨) إذا كان الاعلم منحصراً في شخصين ولم يمكن التعيين فإن أمكن الاحتياط بين القولين فهو الاحوط

الآتية من مسئلة الاجزاء ، والحكم الظاهري والواقعي ، من أن في الفرع السابق كان تعيّن تقليد الاول على المقلد خيالياً لعدم كونه اعلم حتى وقت تقليده ، وفي هذا الفرع تعيّن تقليد الاول واقعي لكونه اعلم من الباقين في وقت تقليده .

[مسئلة (٣٨) إذا كان الاعلم منحصراً في شخصين] بأن علم المقلد إجمالاً اعلمية أحدهما . وهذه المسئلة لها صورتان :

(احداهما) ان يكون احد الشخصين هو الاعلم على الاطلاق من جميع العلماء ، وهي ظاهر المتن حيث قال [ولم يمكن التعيين] .

(ثانيهما) أن يكون الشخصان هما الاعلم من الباقين ، أما الاعلمية بينهما فلم تكن مسلّمة ، او كانا مسلّم التساوي .

(والفرق) بين الصورتين هو أن في الاولى يعلم المقلد أعلمية احدهما عن الآخر ، وفي الثانية لا يعلم وجود أعلمية بينهما ، او يعلم انتفاء الاعلمية بينهما .

أما الاولى ، فقال الماتن فيها بقول مطلق [فإن أمكن الاحتياط بين القولين فهو الاحوط] احتياطاً وجوبياً ، تحصيلاً للبرائة اليقينية عن الاشتغال اليقين بتقليد الاعلم .

(وأورد) على الاحتياط هنا : بالاجماع المنقول على عدم وجوب الاحتياط على العامي ، والسيرة على ذلك .

وإلا كان مخيّراً بينهما

(وأجيب) بمنع الاجماع صغرى ، لعدم تعنون المسئلة في كلام كثير من العلماء ، (ومنع) السيرة صغرى وكبرى ، واحتمال استنادها الى عدم لزوم تقليد الاعلم ، وغير ذلك .

(واحتياط) الماتن في المسئلة وعدم الفتوى بها إما لما نقل من الاجماع على عدم لزوم الاحتياط على العامي ، او لاحتياطه في أصل وجوب تقليد الاعلم ، والثاني أظهر .

[وإلا كان مخيّراً بينهما] في المسائل التي لا يمكن الاحتياط فيها ، لأن آحاد المسائل هي المورد لوجوب تقليد الاعلم فيها ، فإن أمكن تحصيل قول الاعلم والعمل به بالاحتياط في بعض المسائل دون بعض ، وجب فيما أمكن ، وتخير فيما لا يمكن كالدوران بين المحذورين ، مثل أن يفتي أحدهما بوجوب صلوة الجمعة ويفتي الآخر بحرمتها .

واختار السيد البروجردي (قده) في المقام التخيير مطلقاً مع احتمال التساوي ، وهو وجيه جداً ، إذ عمدة الأدلة على وجوب تقليد الاعلم هو ما ادعى من بناء العقلاء على ذلك ، ولا شك أن بناءهم ـ إن سلم ـ فهو فيما كان معلوماً اعلمية أحدهما ، أما اذا احتمل تساويهما فلم يظهر لهم بناء على ذلك ايضاً .

(وأشكل) جمع من المراجع والشراح على فقرتي المسئلة (الاحتياط) و (التخيير) ، أما على الاحتياط فبأن ذلك فيما كان المجتهدان مختلفين في الفتوى ، إذ مع عدم الاختلاف لا يجب تقليد الاعلم حتى مع العلم والتشخيص ، فكيف بالاحتمال ، وعدم التشخيص (وأما على) التخيير ،

مسئلة (٣٩) اذا شك في موت المجتهد او في تبدّل رأيه ، او عروض ما يوجب عدم جواز تقليده يجوز له البقاء الى ان يتبين الحال

فبأن ذلك فيما اذا احتمل اعلمية كل واحد منهما ، أمـــا اذا احتمل اعلمية أحدهما المعيّن فلا تخيير بل يؤخذ بالظن بالأعلمية ، ومع فقد الظن يؤخذ تعييناً باحتمال الاعلمية ، لأصـل التعيين في الدوران بين التعيين والتخيير . (والاشكالان) وجيهان بناء ، وإن كان للتأمل فيهما مبنى مجال ، وقد سبق عن الماتن (قده) في المسئلة الواحـدة والعشرين بيـان تقدم حتى محتمل الاعلمية حيث قال (فإن حصل الظن بأعلمية أحدهما تعيّن تقليده ، بل لو كان في احدهما احتمال الاعلمية يقدم) .

وأما الصورة الثانية التي ذكرناها:وهي كون الشخصين هما الاعلم من بقية المجتهدين ، ولكن بينهما فإما لا اعلمية ، او لا يقين بالاعلمية ، فحكمهما يتضح مما ذكرنا في الصورة الاولى ، من الخلاف مبنى وبناءاً .

هذا ، كله بناءاً على وجوب تقليد الاعلم مطلقـاً ، وامـا على القول بعدم الوجوب فالمسئلة غير محتاجة للبحث ، للتخيير من البدء في تقليد أيهما شاء .

[مسئلة (٣٩) إذا شك في موت المجتهد او في تبدّل رأيـه ، او عروض ما يوجب عــدم جواز تقليده يجوز له البقاء إلى ان يتبين الحال] ووجهه ظاهر وهو الاستصحاب بوجوهه المختلفة من استصحاب الحكم التكليفي ، والحكم الوضعي ، الظاهري او الواقعي ، او استصحاب التنجيز والاعذار ، او استصحاب الموضوع (ولا يخفى) أنّ ذكر المـوت في مصاف عروض ما يوجب عدم جواز تقليده إما (مبنى) على عدم جواز البقاء على تقليد الميت ، او مسامحة .

مسئلة (٤٠) اذا علم انه كان في عباداته بلا تقليد مدة من الزمان ولم يعلم مقداره ، فإن علم بكيفيتها وموافقتها للواقع او لفتوى المجتهد الذي يكون مكلفاً بالرجوع اليه فهو

(هذا) اذا كان الشك طارياً ، وأمـا الشك الساري بأن شك في انه هل كان هذا المجتهد الذي قلده سابقاً حياً حيث ابتداء التقليد ام لا ؟ او هل كان رأيه في التقليد كذا ام لا؟ ونحوهما المعبّر عنه بقاعدة اليقين فالمعروف بين المتأخرين عدم حجيته وسيأتي البحث عنه في المسئلة الثانية والاربعين .

[مسئلة (٤٠) اذا علم أنه كان في عباداته بلا تقليد مدة من الزمان ولم يعلم مقداره، فإن علم بكيفيتها وموافقتها للواقع] بأن صار مجتهداً فطابقت اعمـاله اجتهاده الذي هو في نظره مرآة الواقع ، إذ ليس المراد بالواقـع هو الواقع ومـا في اللوح المحفوظ لتعذر الاطلاع عليه او تعسره ، بل المراد ما يراه واقعاً [او لفتوى المجتهد الذي يكون مكلفـاً بالرجوع اليه فهو] غير محتاج الى شيء من الاعـادة ولا القضاء ، ولا تبعة أخرى عليه دنيوية ولا أخروية إلا التوبة اذا كان مقصراً .

(أما) في صورة المطابقة للواقع فلأن المطلوب منه ليس اكثر من الواقع سواء طابق فتوى المجتهد ام لا ، اذ فتوى المجتهد طريق محض تعبـدي الى الواقع ، نظير سائر الامارات والطرق التي ليست سوى منجزات ومعذرات (وما ربما) يحتمل من لزوم كون العمل بدلالة ولي الله يعني المجتهد (فليس) المراد به المجتهد ، بل المراد به الأئمة المعصومون عليهم افضل الصلاة والسلام الذي صرحت الاخبار بموضوعية كون العمل بدلالتهم ومودتهم .

(وأما) في صورة مطابقة العمل لفتوى المجتهد فلأنه الحجة الظاهرة ، والمنجز والمعذر ، فـلو كان قد أتى بالصلاة بتسبيحة واحدة ، ثم قلد وكان

وإلا فيقضي المقدار الذي يعلم بالبرائة على الأحوط وإن كان لا يبعد جواز الاكتفاء بالقدر المتيقن

فتوى المجتهد كفاية التسبيحة الواحدة فمعنى ذلك أن المجتهد ـ وهو الحجة الظاهرة ـ يصحح عمله ، ولا يوجب عليه شيئاً من القضاء او الاعادة او غير ذلك من التبعات .

وقد تقدم الكلام في ذلك في المسئلة السادسة عشرة ، وخلاصة القول فيه ان العامي غير المقلد حينما يريد تطبيق اعمـــاله على فتوى المجتهد له حالات ثلاث :

١ ـ إما يعلم بموافقة اعماله لفتوى المجتهد .

٢ ـ وإما يعلم بمخالفتها لفتوى المجتهد .

٣ ـ وإما لا يعلم كيفيتها ، ويشك في موافقتها ومخالفتها لفتوى المجتهد.

(أما الصورة الأولى) فلا إشكال في صحة اعماله كما ذكرنا .

(وأما الصورة الثانية) فلا إشكال ايضاً بوجوب الاعادة او القضاء عليه اذا خالف عمله فتوى المجتهدين معاً ، المجتهد الذي كان يجب عليه تقليده حال العمل ، والذي يجب عليه تقليده الآن، (أما) لو وافق إحدى الفتويين فهل يكفي مطلقاً كما احتملناه سابقاً بل استقربناه، وفاقاً لبعض المراجع العظام كالسيد عبد الهادي الشيرازي (قدس سره) وغيره ، أم يجب موافقة المجتهد الثاني كما عليه الماتن ومعظم المراجع المعاصرين والمقاربين ، ام اللازم موافقته للمجتهد الاول ، لكن يكفي في ترقيب آثار عدم القضاء والاعـادة الموافقة للمجتهد الثاني كما ذهب اليه بعض آخر مثل السيد البروجردي (قده) (اقوال) .

(وأمـــا الصورة الثالثة) وهي التي ذكرها الماتن بقوله [وإلا] يعلم مطابقتها للواقع او لفتوى المجتهد [فيقضي المقدار الذي يعلم معه بالبرائة على الأحوط وإن كان لا يبعد جواز الاكتفاء بالقدر المتيقن] .

هذه هي مسئلة الأقل والأكثر غير الابتاطيين ، والاقوال المعروفة فيه اربعة : (وجوب) تحصيل البراءة اليقينية ، (وجوب) قضاء المقدار المتيقن فوته ، (وجوب) القضاء الى حصول الظن بالبراءة ، (التفصيل) بين الوقت وخارجه بوجوب الاعادة في الوقت دون القضاء خارج الوقت (والماتن) ومعظم المراجع المعاصرين والسابقين عليهم الذين تركوا التعليق على المتن هنا اختاروا القول الثاني ، وهو المنسوب الى المشهور ، وإن كان الماتن احتاط – احتياطاً استحبابياً – باختيار القول الاول (واحتمل) او قيل بتفصيلات اخرى مثل التفصيل بين العبادات وغيرها، او التفصيل بين التكاليف الموقته وبين غيرهـا كالخمس والزكاة والحج والنذور المطلقة بجريان البراءة في الاولى دون الثانية ، الى غير ذلك من الاقوال والمحتملات .

(ولا يخفى) أن محل الكلام والنقض والابرام للاعلام انما هو فيما اذا تنجز التكليف في وقت ما ثم شك في مقدار الفائت منه في الوقت المتنجز ، كما مثلوا له بما إذا مضت عليه سنون ، وكان قد صلى أحياناً فيها وتركها أحياناً ، والآن حصل له الشك في أن ما تركها من الصلوات هل هي لسنة واحدة او لسنتين مثلاً (أما) اذا شك في أصل ثبوت التكليف عليه مثلما لو علم انه لم يصل من حين بلوغه الى اليوم ، وهو في السن السادسة عشرة ، لكنه شك في أن بلوغه كان في السن الرابعة عشرة، ام السن الخامسة عشرة، حتى يجب عليه قضاء سنة واحدة ام سنتين ، أو علم بأن بلوغه كان في الرابعة عشرة ولكنه شك في عمره الآن هل هو خمسة عشر سنة أم ستة عشر سنة . ففي مثل ذلك لا يبعد عدم وجوب قضاء المقدار المشكوك إذ الشك في أصل توجه التكليف وهو مجري للبراءة بلا إشكال .

(استدل) للقول الاول : بأن الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية ، وقد اشتغلت ذمته يقيناً بتكاليف كثيرة ، لا يعلم مقدار البراءة التي حصلها، فيجب عليه القضاء بأكثر الاحتمالات حتى يحصل له العلم ببراءة ذمته .

(وباستصحاب) عدم الاتيان به القاضي بوجوب تداركه .

(وليس) الفوت سوى عدم الاتيان بالمأمورية كما أمر به ، وليس أمراً وجودياً حتى يكون ترتبه على عدم الاتيان مثبتاً .

قالوا : وهذا في الواجبات غير الموقته ظاهر ، وأما في الموقته كالصلاة والصوم ونحوهما من جهة ان التقييد بالوقت من باب تعدد المطلوب،فيستصحب أصل التكليف (وقد) ايدوا ذلك بما روى في قضاء الصوم من أن الله تعالى يريد من عبـــاده صوم شهر في السنة ، ويريد كذلك كون ذلك الشهر شهر رمضان، فاذا فات المطلوب الثاني وهو الوقت بقي المطلوب الاول وهو أصل الواجب ، ونُسب هذا القول الى جمع منهم المحققان صاحب الحاشية والشيخ كاظم الشيرازي (قده) .

(وعن المحقق) صاحب الحاشية انه استدل لذلك : بأن موارد الدوران بين الأقل والأكثر على قسمين (احدهما) ما إذا شك في أصل وجود تكليف زائداً على المتيقن ، وهنا مجرى البراءة لا محالة (ثانيهما) ما إذا شك في وجود تكليف منجز واصل الى المكلف زائـــداً على القدر المتيقن ، وهنا مورد للاحتياط ، وما نحن فيه من هـذا القبيل إذ الذي كان مدة بـلا تقليد كان التكليف بالعبادات منجزاً عليه ، فاذا اراد تلافيها بعد مدة ، وشك في انه سنة أو سنتان فاحتمال أن يكون التكليف المنجز الواصل اليه سنتين يوجب عليه الاحتياط .

واستدل لذلك : بأن احتمال التكليف المنجز منجز عقلاً، لكونه مساوقاً لاحتمال الضرر الأخروي المهم قطعـاً ، ودفع مثل هذا الضرر المحتمل (اي عقاب) لازم عقلاً (ومثل) لذلك بالفسقة الذين لا يقلدون ويتركون الصلاة، ثم بعد سنين كثيرة يتوبون فيشكون في مقدارها فهؤلاء بما أن التكليف في وقته كان منجزاً عليهم يجب عليهم تدارك كل المنجزات بالاحتياط ، وليس

ذلك كتردد الدين بين الاقــل والاكثر ، إذ فيه الشك في أصل تعلق الدين بذمته زائداً عن المتيقن ، وهو مورد للبرائة لحديث الرفع وغيره .

(وأشكل) عليه : بأن التنجز يدور مدار المنجز حدوثاً وبقاءاً ، فإذا كان المنجز كان التنجز ، وإلا فلا ، وفي المقام حيث لا علم بوجود تكليف منجز ، فــلا تنجز ، واحتمال وجود تكليف منجز موجب لاحتمال التنجز المندفع بالبرائة ، وليس احتمال وجود تكليف منجز موجباً لليقين بالتنجز حتى يكون مجرى للاشتغال .

(مضافاً) إلى أن ما فرق به صاحب الحاشية بـين الصلوات وبين الدين غير ظاهر ، إذ الدين ايضاً كذلك فيما إذا استدان فــترات متعددة كل مرة ديناراً ، ثم شك في انه هل استدان خمس مرات أو ست مرات ، ففي ذلك ايضاً احتمال وجود تكليف منجز ، إذ كل مرة استدان دينـــاراً توجه اليه تكليف منجز بأداء دينار ، فاذا وفى بعد ذلـك خمسة دنانير احتمل وجود تكليف منجز عليه باداء دينار سادس ايضاً (فعليه) يجب عليه في المقـام ايضاً الاحتياط (مع) انه قدس سره أطلق القول فيما حكي عنه بجريان البرائة عن الزائد في الدين .

(وقد) يستدل لذلك: ببناء العقلاء فيمن قصّر وقت التكليف على لزوم الاحتياط عليه ، ولا يقبلون منه العذر بالنسيان اذا انكشف بعد ذلـك أن التكليف كان اكثر من المتيقن . إذ التقصير يجعله بحكم الترك الاختياري ، لأن ما بالاختيار لا ينافي الاختيار .

(ويستدل) ايضاً : بأن فتح باب البرائة في امثال المقـــام يوجب العلم بالوقوع كثيراً في مخالفة الواقع ، نظير مـــا قالوا في وجوب الفحص عن الاستطاعة ، وعن الخمس والزكاة ، وعن مقاديرهما ، ونحو ذلك .

(وقد) يجاب عنها (اولاً) بأن إطلاقات البرائة محكمة في المقام في غير المقـام ، ويكفي ذلك في عدم لزوم اتباع بناء العقلاء ، وهكذا في حصول العلم بالوقوع في مخالفة الواقع كثيراً ، وله في الفقه نظائر ، مثل فتوى الفقيه مقلدين له واجدي المنى باجراء كل منهما البرائة في حق نفسه ، مع علـم الفقيه بمخالفة إحدى البرائتين للواقع ، وغير ذلك كثير .

(وثانياً) بأن الدليـــل أخص من المدعى إذ المدعى هو عموم جريان الاشتغال والدليل لزوم الاشتغال فيما ترك عن تقصير . فليفصل في المقام .

(واستدل) للقول الثاني : بأمور :

(الأول) أن القضاء بأمر جديد ، ومع الشك في مقدار الفائت يكون المقدار المتيقن منه محلاً للأمر القطعي بالقضاء ، والمقدار المشكوك منه مجرى للبرائة للشك في التكليف به .

(وما) مرّ من أن موضوع القضاء الفوت، وهو أمر عدمي لا وجودي، فيستصحب (ففيه) ان الفوت وجداناً وعرفاً أمر وجودي ، والمستصحب هو عدم الاتيان بالمأمورية ، واثبات الفوت الوجودي ، بالأمر العدمي مثبت لا محالة (نعم) لو قيل بكون الفوت أمراً عدمياً ، او كون القضاء بالأمر الأول توجه التمسك بالاستصحاب في اثبات الاشتغال بالمقدار المشكوك .

(الثاني) قاعدة الفراغ ، فإنها تقضي باعتبار ما شككت فيه مأتياً به ، فيبقى فقط وجوب الاتيان بما قطع فوته عنه .

واختلف الاعلام حتى المعاصرون والمقاربون في التمسك بهذه القاعدة لمثل المقام من جهة أن روايات القاعدة بعضها معللة بقوله عليه السلام (هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك) وقوله عليه السلام فيمن شك بين الثلاث والأربع بعد تمام

الصلاة (لم يعد الصلاة ، وكان حين انصرف اقرب الى الحق منه بعد ذلك) .

فبعض اشترط الذكر والالتفات حين العمل حتى يصح معه اجراء قاعدة الفراغ ، باعتبار دوران الحكم في الروايات مدار التعليل في هاتين الروايتين .

وبعض لم يشترط ذلك – مثل المحقق النائيني ، والسيد عبد الهادي الشيرازي ، والأخ الأكبر وآخرون – باعتبار ان ذلك حكمة لا علة ، فلا يدور الحكم مدارها .

وبعبارة أخرى : هل قاعدة الفراغ تعبدية محضة ؟ أم أمارة عرفية ، فعلى القول الأول يصح التمسك بها للمقام ، وعلى القول الثاني لا يصح ، إذ ما نحن فيه لم يكن المقلد ملتفتاً الى كيفية اعماله السابقة التي صدرت عنه بدون تقليد .

(الثالث) أصالة الصحة الجارية في أعمال الانسان نفسه كما تجري في أعمال الآخرين ، فانها قاضية بصحة ما شك فيها مما قد مضى .

(وليس) مدركها فقط أدلة قاعدة الفراغ حتى تكون دليلا واحداً كما تصوره بعض شراح العروة ، وإنما مدركها الإجماع والسيرة القطعية كما عن القوانين ، والمحقق الهمداني ، والشيخ محمد حسين الاصفهاني وغيرهم .

قال الأخير : (بل السيرة قائمة على عدم الاعتناء بالشك اذا تعلق بعباداته ومعاملاته الصادرة منه قبلاً ، وقلما يتفق لأحد عدم الشك في أعماله الماضية) .

وعن الاولين الاستدلال له باختلال نظام المعاش والعسر والحرج فقد

حكي عنهما انهما قالا : (فانه لولا الحمل على الصحة لإختل نظام المعاش والمعاد ولم يقم للمسلمين سوق ، فضلاً عن لزوم العسر والحرج المنفيين في الشريعة ، إذ ما من أحد إلا إذا التفت الى أعماله الماضية من عباداته ومعاملاته إلا ويشك في اكثرها لأجل الجهل بأحكامها او اقترانها بأمور توجب الشك فيها، كما انه لو التفت الى أعمال غيره يشك في صحتها غالباً) .

(ولا يخفى) أن أصل الصحة إنما يجري إذا كان بعد العمل لظهور أدلته في ذلك كما نبّه عليه جمع، فلا يجرى إذا كان في اثناء العمل وحصل له الشك في الأجزاء الماضية ، نعم تجري قاعدة التجاوز في بعض المـــوارد كالصلاة وغيرها على تفصيل في الأصول .

(الرابع) حديث (لا تعاد الصلاة) فانه قاض بصحة ما شك في صحته مما قد أتى به في الصلاة خاصة ، بناء على شموله لمثل المقام كما ليس بالبعيد ، وفاقاً لجمع من الاعلام المعاصرين ومن تقدمهم .

(وأما القول الثالث) وهو القضاء الى حصول الظن بالبرائـة المنسوب الى المشهور القول به فقد استدل له : بمزيج من أصل الاشتغال ، وقاعدة عدم الحرج في الدين .

فإنّ مقتضى وجوب العمل بالأحكام ومقتضى العلم بأن إجراء البرائة في مثل المقام يوجب كثيراً الوقوع في مخالفة الواقع ومقتضى الاستصحاب وغير ذلك ، مقتضى ذلك كله وجوب الاتيان بكل ما شك في اتيانه من التكاليف الماضية حتى يحصل العلم بفراغ الذمة .

(غير) أن ذلك لما كان يوجب العسر والحرج ، إذ احتمال التكليف باب واسع وأمر خفيف المؤنة فلو وجب معه الاحتياط كان عسراً وحرجاً أن يأتي الانسان بكل ما يحتمل التكليف مما قد مضى ، خصوصاً مع ملاحظة أن

الانسان غالباً ينسى الماضي جملة وتفصيلاً لذلك كان الاكتفاء بمقدار يحصل معه الظن بالبراءة ، أو الظن قائم مقام العلم عقلاً وعرفاً وشرعاً اذا تعذر العلم وجداناً او تنزيلاً . فمدرك ما نُسب اليه المشهور من وجوب القضاء الى حصول الظن بالبراءة هو ضم قاعدة الاشتغال الى قاعدة نفي الحرج .

(وأورد عليه) اولاً : بأن اجراء البراءة في تلك الموارد لا يستلزم العلم بالوقوع في الحرام للعامي المقلد الذي يجري البراءة لعمل نفسه، فلا علم حتى يحتاج الى تحصيل البراءة منه .

وأما إيجاب ذلك العلم للمجتهد المفتي ، إذ يعلم المفتي باجراء البراءة أن في مَن أفتى لهم بالبراءة افراد بذمتهم التكاليف ، ومع علم المجتهد إجمالاً بذلك كيف يسوغ له الفتوى لهم .

والجواب عنه : كثرة اشباه ذلك ونظائره في الفقه ، كالفتوى لواجدي المني بالطهارة ، وغير ذلك ، وحل ذلك: هو أن لكل شخص تكليفه الخاص به ، والمجتهد يفتي لكل مقلد حسب تكليفه الخاص به .

حتى ان بعض الفقهاء أفتى بذلك في صورة العلم التفصيلي من المجتهد بتعلق التكليف بالمقلد ، كما إذا علم المجتهد أن المقلد لا يضره الصوم ، او يده متنجسة ، او هو مستطيع ، ونحو ذلك فاستفتاه في ذلك بعد ما كان المقلد خائفاً من ضرر الصوم ، او شاكاً في نجاسة يده ، او شاكاً في الاستطاعة فإن على المفتي أن يقول له : تكليفك عدم الصوم ، وعدم الحج ، ويدك طاهرة .

(إلا) أن إطلاق القول بذلك في جميع الأبواب والموارد فيه إشكال ، وإن كان لا بد من الالتزام به فالتفصيل بين ما يعلم من الشريعة ارادة وجوده على كل صورة ، كقتل المحارب ، أو إرادة عدمه على كل صورة كقتل

المؤمن ، واللواط ونحوهما ، وبين ما لا يعلم ذلك كابواب الطهارة والنجاسة (أحرى) .

وعلى كل : فالمجتهد ليس مسئولاً عن تشخيصات مقلديه للمواضيع ، وإنما عليه تنقيح حكم المسئلة والقائه اليهم .

وثانياً : على فرض كون المقام مقام الاشتغال فـلا مورد معه للاكتفاء بالظن إذ ان (الظن لا يغني من الحق شيئاً) (وأما) حديث لزوم الحرج بوجوب اليقين بالفراغ ـ فمضافاً الى أنه ليس كذلك دائماً كما اذا دار أمر الفائت بين ثلاث صلوات واربع ، أو أمر الخمس بين دينار ودينارين، او نحو ذلك ـ ان المعروف المشهور الذي كاد أن يكون إجماعاً هو أن الحرج انما هو شخصي لا نوعي ، فكل من كان عليـه حرج أن يحصل العلم بفراغ الذمة فيجب عليه الاقتصار على ما يرتفع به الحرج عنه ولا مقيد له بالظن ، حتى انه لو كانت الفوائت من مختلف الواجبات عليه كثيرة بحيث كان تحصيل الظن بالفراغ ايضاً حرجياً لم يجب حتى الظن .

فالقول بوجوب القضاء الى حصول الظن بالفراغ منتقض طرداً وعكساً، بالاضافة الى عدم الدليل عليه .

(وأما القول الرابع) وهو التفصيل بين الوقت وخارجه، فيجب الاتيان بما لم يصبح قضاءاً كالحج ، والخمس ، والزكاة ، والصلاة التي لم يمض وقتها ، ولا يجب قضاء ما فات وقتها كالصلوة بعد الوقت والصوم بعد رمضان ، ونحوهما .

(فوجهه) عدم جريان قاعدة حيلولة الوقت ، في الأول ، دون الثاني .

(لكن) فيه أن هذا في الحقيقة ليس تفصيلاً في المسئلة ـ وإن ذكره البعض واعتمده قولاً مغايراً لبقية الأقوال ـ وذلك لأن الكلام فيما قضى

مسئلة (٤١) اذا علم أن اعماله السابقة كانت مع التقليد لكن لا يعلم انها كانت عن تقليد صحيح أم لا بنى على الصحة

وقته ، وصار قضاءاً ولذا كان مدار كلمات الفقهاء على كلمة (القضاء) والماتن عبّر بقوله (فيقضي). (نعم) بعض الكلمات فيه اطلاق ، لكنه منصرف الى القضاء كما قيل . (لكن) احتمل ايضاً فيها عدم الاتيان،لقاعدة الفراغ، بل أفتى بعض المعاصرين به في الصلوة خاصة لحديث (لا تعاد) ومحل تنقيحه كتاب الصلاة .

(هذا) كله فيما إذا كان الشك بعد تمام العمل ، أما اذا كان الشك في أثناء العمل بالنسبة لأجزائه الماضية فلا تجري أصول الصحة والفراغ وحيلولة الوقت ونحوها نعم يجري في بعض الموارد قاعدة التجاوز كالصلاة بالاجماع ، والغسل والتيمم والوضوء على احتمال وإن كان قد ادعي الاجماع على خلافه ، والشهرة محققة بالخلاف .

(ثم) ان هذا كله فيما إذا كان يأتي بالأعمال لكن لا عن مستند صحيح ، وأما إذا لم يأت بها في أوقاتها وبعد ذلك شك في مقاديرهـا كما اذا كان غير مبال بالدين فلم يصلّ ولم يصم ، ومضى عليه مـدة من الزمن ثم تاب وأراد قضائها وحصل له الشك في مقاديرها . فالظاهر وجوب الاحتياط عليه عقلاً، لكونه مجرى للاشتغال إذ الشك في المكلف به (وما يقال) من أن البرائة مقدمة على الاشتغال للشك في أصل الزائـد (ففيه) أن ذلك مع القصور له معذر عقلي وأما في مفروض الكلام فلا معذر عقـلي له فيجب عليه تحصيل المؤمّن .

[مسئلة (٤١) إذا علم أن اعمـاله السابقة كانت مع التقليد لكن لا يعلم انها كانت عن تقليد صحيح أم لا بنى على الصحة] المباحث التي تعرّض لها

جمع من الشراح هنا ثلاثة (الأول) الشك في صحة التقليد من جهة الشك في كون مرجع التقليد جامعاً للشرائط أم لا ؟ (الثاني) الشك في أنّ تقليده هل كان بميزان شرعي أم لا ؟ بمعنى انه هل استند في تقليده للمجتهد المعيّن الى بيّنة ، أو وثوق ، أو نحوهما أم لا ؟ بعد يقينه باجتماع ذلك المجتهد للشرائط (الثالث) الشك في أن اعماله التي أتى بها عن هذا التقليد هل تحتاج الى اعادة وقضاء أم لا ؟

(وظاهر) المتن هو البحث عن الثاني فقط ، والبحث الأول سيذكره الماتن في المسئلة التالية ، والبحث الثالث مبتن على البحث الثاني على سبيل الأصل الموضوعي ، إذ الحكم بصحة تقليده موجب لعدم وجوب اعادة او قضاء ، والحكم بعدم صحة تقليده موجب للاعادة قطعاً ، والقضاء فيما لم يدل دليل خاص على الخلاف .

(وعلى كل) فمفروض المتن هو مثل ما لو قلد زيداً الجامع للشرائط ، ثم شك في أن تقليده كان بهوى نفسه ، وجهه العاطفي لزيد ، أو إحسان زيد اليه ونحو ذلك ، أم كان مستنداً الى مدرك شرعي ، فهل تقليده هذا محكوم بالصحة ليترتب عليه عدم الاعادة والقضاء ، وعدم جواز العدول الى غيره ، ونحو ذلك ، أم لا ؟

(مقتضى) أصالة الصحة الجارية في عمل الإنسان نفسه كجريانها في عمل الغير الصحة ، ولم يعلق على المورد أحد ممن يحضرني حواشيهم وهم اكثر من عشرة من مراجع أمس واليوم .

(وهنا) كلامان (احدهما) أنه هل لنا دليل على وجوب كون الاستناد عن مدرك شرعي زيادة على كون المرجع المستند اليه صالحاً للتقليد أم لا ؟

(ظاهر) البعض وجوب ذلك وضعاً ، بمعنى بطلان التقليد إذا قلد لهوى

مسئلة (٤٢) إذا قلد مجتهداً ثم شك في انه جامع للشرائط أم لا وجب عليه الفحص

نفسه مجتهداً جائز التقليد ، حتى أن بعضهم أجاز العدول عن مثل هذا مع تحريمه العدول مطلقاً، باعتبار أن هذا ليس عدولاً واقعاً ، وانما تخيل عدول، او تشبيه بالعدول ، لأن تقليده كان تخيل تقليد ، أو شبيهاً بالتقليد .

(وأشكل) في ذلك آخرون ، منكرين وجود دليل على لزوم كون الاستناد – بما هو استناد – عن مدرك شرعي حجة، اكثر من وجوب صلاحية المرجع للتقليد، ولعل هذه الفتوى هي الأقرب إذ الاستناد ليس سوى طريق عقلائي الى اطاعة المولى ، وإذا تحققت الإطاعة بتقليد من يجب تقليده كفى ذلك من غير حاجة الى اكثر منه (نعم) هذا بنفسه هو نوع تجرٍ ، (لكن) حتى على القول بكون التجري حراماً لا يسري حرمة التجري بالاستناد، الى حرمة المستند اليه بعد فرض صحته واقعاً وفي نفس الأمر .

(ثانيهما) أن استدلال جمع لهذه المسئلة بما تبعناهم فيه أولاً من أصالة الصحة ، وقاعدة الفراغ في غير محله، إذ مفروض المسئلة ما إذا كانت الأعمال موافقة لفتوى مجتهد جائز التقليد ، لكنه شك في أن أصل تقليده كان عن مستند شرعي أم لا ؟ ومثل هذا الشك لا أثر له حتى يجري بلحاظه أصل الصحة ، أو قاعدة الفراغ .

(وما ذكره) البعض من كون جواز العدول عنه أثر شرعي لذلك (ففيه) أن جواز العدول وعدمه من آثار كون العمل السابق المعدول عنه موافقاً للحجة أم لا ، لا من آثار كون كيفية تقليده صحيحة أم لا بعد فرض صحة أعماله ؟ فتأمل .

[مسئلة (٤٢) إذا قلد مجتهداً ثم شك في انه جامع للشرائط أم لا وجب

عليه الفحص] الظاهر ارادة الشك الساري منه ، لا الطاري ، إذ لا إشكال ظاهراً في جريان الاستصحاب في الشك الطاري ، والشك الساري هو الذي يحتاج معه الى الفحص لعدم حجية قاعدة اليقين على ما هو المعروف بين الأعلام ، لأنه شك في اصل الحجية ، ولا يفرق فيه الشك حدوثاً، او بقاءاً، فكما ان الشك الابتدائي بأهلية زيد للتقليد لا يجوز تقليده بل يلزم الفحص قبل التقليد ، كذلك الشك بعد التقليد في انه هل كان عند التقليد اهلاً له أم لا ايضاً يوجب الفحص عنه . هذا بالنسبة الى اعماله الآتية ، أما اعماله السابقة التي كانت بهذا التقليد فيجري فيها اصالة الصحة ، ولا تحتاج الى شيء من الاعادة او القضاء او غيرهما (نعم) لو انكشف ان المجتهد لم يكن جامعاً للشرائط كان حال اعماله السابقة حال اعمال من لم يقلد اصلاً، وعمل بلا تقليد ، وقد مضى بحثه عند شرح المسئلة السابعة والثلاثين فراجع .

[مسئلة (٤٣) من ليس اهلاً للفتوى] من جهة عدم اجتهاده فلا إشكال كما لا خلاف في انه [يُحرّم عليه الافتاء] بالأدلة الأربعة :

١ – لقوله تعالى (قل آ الله اذن لكم أم على الله تفترون) وقوله سبحانه (أتقولون على الله ما لا تعلمون) وغيرهما من كثير الآيات في هذا الباب.

٢ – ولمتواتر الروايات في حرمة الافتاء بغير علم وقد جمع في الوسائل والمستدرك في كتاب القضاء المآت من الروايات في ذلك ، وبالأخص في الأبواب الثلاثة (الثالث ، والرابع ، والخامس) من أبواب صفات القاضي . ونذكر بعضها تبركاً بروايات المعصومين وردعاً اكثر من الافتاء بغير علم ونحذف الاسناد لعدم الحاجة اليها مع كثرتها وتواترها القطعي .

فعن الباقر عليه السلام : (من أفتى الناس بغير علم ولا هدى من الله لعنته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب ولحقه وزر من عمل بفتياه) .

وعن الصادق عليه السلام : (أنهاك عن خصلتين فيهما هلك الرجال : أنهاك أن تدين الله بالباطل ، وتفتي الناس بما لا تعلم) .

وعن رسول الله ـ صلى الله عليه وآله ـ : (من أفتى الناس بغير علم فليتبوء مقعده من النـار) .

وعن ابي الحسن عليه السلام : (من أفتى النـاس بغير علم لعنته ملائكة الأرض وملائكة السماء) .

الى غير ذلك من الروايات الكثيرة .

٣ ـ وللاجماع القطعي عليه من الخاصة بل العامة ايضاً .

٤ ـ ولكونه قولاً بغير علم ، ويكفي ذلك دليلاً عقلياً على تحريمه .

(لا يقال) إن لقلة الفتاوى يفتون الناس بغير علم ، إذ لا يعلمون مدارك الفتاوى من الكتاب والسنة والاجماع والعقل (فانه يقال) انه ليس افتاءاً ، ولا بغير علم (أما الأول) فلأن الافتاء هو اصطلاحاً وعرفاً هو ابداء الرأي الشخصي وهذا ناقل لرأي الغير فليس عمله افتاءاً (وأما الثاني) فلأنه ليس بغير علم ، إذ مدرك جواز تقليده كان في صيرورته عن علم ، غاية ما هناك انه ليس علماً تفصيلاً بل إجمـالاً ، ولا يختلف العلمان في الحجية وجواز الاستناد .

(وأما) المجتهد الذي ليس اهلاً للفتوى من الجهات الاخر ، مثل عـدم كونه بالغاً ، او عادلاً ، او رجلاً ، او طاهر المولد ، او نحو ذلك . فهل يُحرّم عليه الافتـاء ايضاً فيه وجوه واقوال (ثالثها) التفصيل بين كون

افتائه إغراءاً بالجهل فيحرم ، وبين عدمه فلا يحرم (رابعها) التفصيل بين موافقة فتواه للاحتياط او لفتوى من يجوز تقليده فيجوز وبين عدمه فلا .

استدل للتحريم مطلقاً بأمور :

(أحدها) كون الافتاء منصباً للمعصوم ، والفاقد للشرائط يشك في كونه منصوباً من قبل المعصوم عليه السلام ، فيُحرم عليه تولي منصب يشك فيه .

(ثانيها) إطلاق أدلة الشروط، فإن مقتضاه شموله لمن كان مجتهداً وغيره على السواء .

(ثالثها) اطلاق مـــا دل على تحريم الاغراء والاغواء ، وافتاء من ليس جائز العمل بقوله اغراء واغواء ، لأنها من مصاديق الاضلال المحرم .

(رابعها) حرمـــة التسبيب للحرام الواقعي ، والمفروض أن تقليد مثله حرام .

(ونوقش فيها) جميعاً (أما الأول) فلعدم كون الافتـــاء من المناصب المختصة بالمعصوم ، ويكفي فيه عدم الدليل على كونها منصباً خاصاً بالمعصوم (مضافاً) الى ان أدلة الأصول والامارات وتعميم وضعها لكل المكلفين دال على جوازه لغير المجتهدين (مع) انـــه وردت (الفتيا) في بعض الروايات صريحاً كقوله عليه السلام (اجلس في المسجد وأفت الناس) .

(وأما الثاني) فلأن ظاهر الشروط كونها شروطاً في حجية فتواه للغير ، لا في جواز افتائه نفسه .

(إن قلتَ) إن جاز الافتاء جاز الأخذ بها ، فاذا لم يجز الأخذ بها لم يجز اصل الافتاء ايضاً (قلتُ) لا تـــلازم بينهما ، ومن أي دليل استفيد

التلازم الشرعي حتى يترتب عليه حرمة الافتـاء من أجل حرمة الأخذ به ، أليس غير الأعلم لا يجوز تقليده مع وجود الأعلم على القول المعروف بين الفقهاء ، ولكن مع هذا يجوز له الافتـاء ، وطبع الرسالة العملية ، ونحو ذلك .

(وأما الثالث) فليس ذلك من الاغراء والاغواء في شيء ، كيف وهو يرى أن الفتوى بغير ذلك اغواء وإضلال ، فإن لم نقل بوجوب الافتاء عليه إظهاراً لما يعتقده حتماً ، فلا أقل من الجواز .

(مضافاً) الى ان الإضلال اذا كان بالنظر الى الواقع فلا يختص الاشكال بما نحن فيه ، لأنه حتى المجتهد الأعلم يحتمل كون فتواه بالنظر الى الواقع إضلالاً ، وإن كان الإضلال بالنظر الى رأي المفتي فليس هذا المورد منه ، إذ هذا المفتي المجتهد الفاقد لسائر الشروط يرى ان رأيه هو الصواب فكيف يكون إضلالاً وإغواءاً .

(وأما الرابع) فمطلقاً لا دليل على حرمة التسبيب للوقوع في الحرام الواقعي ، والأمثلة المذكورة له ـ كوجوب الاعلام في بيع الدهن المتنجس، وغيره ـ لا يتعدى عنها إلا بالقياس المحرم في الشريعة ، ولم يعلم مناط قطعي يتعدى به الى سائر الموارد (مضافاً) الى أن الافتاء ليس بنظر المفتي تسبيباً للوقوع في الحرام الواقعي ، إذ المفتي يرى أن فتواه إما واقع أو مجزٍ عنه ، فيراها جائز العمل بل واجب العمل ، والعامي إذا كان عارفاً بأن المفتي ليس جامعاً للشرائط المعتبرة في مرجع التقليد فيجب عليه عدم العمل بفتياه، وإن لم يعلم بذلك وشك وجب عليه الفحص عنه ، وإن اطمئن اليه جاز له تقليده .

(واستدل للجواز) مطلقاً بأمور : (الأول) عدم سلامة ما استدل به على المنع و (كل شيء مطلق) فيجوز .

(الثاني) بجواز او وجوب إظهار العلم لقوله تعالى (إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيّناه للناس في الكتاب أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون) فاذا حرم الكتمان وجب الإظهار ، فالمجتهد الذي يرى كفاية التسبيحة الواحدة ، أو وجوب السورة ، او بطلان الصلاة بالتأمين بعد الحمد يجب عليه إظهار ذلك ، ولا أقل من جوازه، (واشتراط) العمل بقوله بشروط تكليف المقلد لا المجتهد نفسه ، وإطلاق الآية يشمل ما نحن فيه، وتخصيصها باليهود، كتخصيص البيّنات والهدى بعلامات النبي ﷺ وغير ذلك ليست حاصرة دلالتها عليها بل تحمل تلك على أنها موارد لا مخصصات .

(الثالث) تقييد التحريم في روايات الافتاء بكونه (عن غير علم) (او عن الرأي) أو نحوهما الدال على ان سبب الحرمة فيها ، او مصبها هو القيد على سبيل التقييد ، لا على سبيل تعدد المطلوب ، وملاحظة عشرات الروايات في الأبواب الأولى من كتاب القضاء في الوسائل والمستدرك كفيل باثبات ذلك .

(الرابع) ما دلّ على جواز الفتوى بما يعلم من دون تقييده بشيء مثل صحيحة زياد بن ابي رجاء عن ابي جعفر عليه السلام قال : (ما علمتم فقولوا ، وما لم تعلموا فقولوا الله اعلم) (ومثل) الحديث المعروف المقسم للقضاة الى أربعة ، رجل قضى بالحق وهو لا يعلم ، ورجل قضى بالباطل وهو يعلم ، ورجل قضى بالباطل وهو لا يعلم ، ورجل قضى بالحق وهو يعلم ، وأن الثلاثة الأولى في النار، والرابع في الجنة ، وغير ذلك مما يجده المتتبع لأبواب كتاب القضاء .

(وما يقال) من تقييد هذه المطلقات بأدلة شروط مرجع التقليد (ففيه) أن التقييد في جانب المقلد ومن اجل العمل به ، لا في جانب الافتاء .

(واستدل) المفصل بين الاغراء وعدمه ، بعدم الجواز في الأول والجواز في الثاني : بأن الفتوى بالعلم في نفسه لا حرمة فيه ، انما قد تحرم لعروض الاغراء بالجهل ، بحيث كان كيفية إفتائه والملابسات المحيطة بها موجبة للاغراء بالجهل ، كما اذا طبع رسالة ووزّعها على الناس ، ودعاهم الى تقليده، وتعدد مناصب الفتوى ونحو ذلك .

(أقول) إن كان يستفاد من الأدلة مبغوضية العمل بفتوى غير الجامع للشروط مطلقاً نظير قتل المؤمن ، وإضلال الناس عن الحق ، ونحوهما مما علم مبغوضية مطلق وقوعه (فح) يحرم الاغراء به والتسبيب العرفي نحوه مطلقاً . وإن لم يستفد ذلك من الأدلة جاز حتى في صورة الاغراء بالجهل ، إذ لا دليل على حرمة مطلق اقسام الاغراء بالجهل ، بل ذاك منحصر فيما علم من الشريعة مبغوضيته مطلقاً .

وما نحن فيه لا يستفاد من ادلة الافتاء ذلك ، بل الذي احتملناه سابقاً وقال به بعض المعاصرين ومال اليه آخرون هو أن الشروط كلها أو جُلها لأجل الثقة بكون الفتوى فتوى بالحق ، ولذا يكفي الاطمينان الى المفتى في مقام العمل بقوله وفتواه ، لا في مقام اعتباره زعيماً عاماً للمسلمين ، نظير سائر أهل الخبرات ، في شتى العلوم والفنون .

(نعم) اشتراط كونه اماميا شيعياً لعله من قبيل الشروط التي يستفاد مبغوضية الافتاء مع عدمها ، كما ذهب اليه جمع وليس بالبعيد ، أما بقية الشروط ففيها تأمل .

(وقد يستدل) للمفصل بين موافقة فتوى المجتهد غير الجامع للشرائط للاحتياط او لفتوى مجتهد جامع للشرائط فيجوز تقليده ، وبين غيره فلا ، بما مرّ من نفس هذا التفصيل فى تقليد غير الأعلم الموافق فتواه لفتوى الأعلم ، او للاحتياط : من أن ملاك الحجية موجود في هذه الفتوى ، إذ

و كذا من ليس أهلاً للقضاء يحرم عليه القضاء بين الناس

الفتوى بما هي فتوى ليست حجة ، وإنما حجيتها بما لها من المرآتية الواقعية أو التنزيلية للواقع ، وهي بنفسها موجودة في الفتوى الموافقة لها .

وهذا التفصيل لم أعثر عليه في كلام القوم انما يصح استنباطه من تضاعيف كلماتهم في مسئلة تقليد الأعلم وغيرها (لكن) يرد عليه ، ما أورد عليه في مسئلة تقليد الاعلم من أن موافقة الواقع إن كانت مجزية ـ كما هو المعروف والمختار ـ إلا أن مجرد موافقة الطريق من غير استناد اليه ليست مجزية ، ففي المقام لو كانت هذه الفتوى موافقة للواقع جاز العمل بها ، وإن لم تكن موافقة للواقع لم يجز العمل بها . فمطلق موافقتها لفتوى الجامع للشرائط لا يجوز العمل بها .

(نعم) بما ان الاحتياط موافق للواقع دائماً ، فموافقة فتوى غير الجامع للشرائط للاحتياط موجبة لجواز العمل بها من جهة ان العمل احتياط ، وليس تقليداً لغير الجامع .

[و كذا من ليس أهلاً للقضاء يحرم عليه القضاء بين الناس] بلا خلاف فيه بل الاجماع عليه بقسميه ، ويدل عليه صحيح سليمان بن خالد (اتقوا الحكومة فإن الحكومة انما هي للامام العالم بالقضاء العادل في المسلمين كنبي او وصي نبي) وخبر اسحاق بن عمار عن أمير المؤمنين عليه‌السلام قوله لشريح (يا شريح قد جلست مجلساً لا يجلسه إلا نبي أو وصي نبي أو شقي) وغيرهما .

أما موضوع من له الأهلية ، هل هو المجتهد فقط اما مطلقاً، او خصوص المطلق منه ، أم مطلق العارف بالحكم ولو عن تقليد ففيه خلاف ، ونسب

وحكمه ليس بنافذ ولا يجوز الترافع اليه ولا الشهادة عنده والمال الذي يؤخذ بحكمه حرام وإن كان الآخذ محقاً

الى المشهور الأول ، وعن الجواهر الثاني واليه ذهب بعض من عاصرناهم ومال اليه آخرون ، ومحل البحث عن ذلك كتاب القضاء .

[وحكمه ليس بنافذ] إذ الأصل عدم نفوذ حكم أحد على أحد ، إلا من جعل الله النفوذ لحكمه ، والمفروض عدم الجعل فيمن لا أهلية له .

[ولا يجوز الترافع اليه ولا الشهادة عنده] لكونه ترويجاً للباطل ، وتعاوناً على الاثم والعدوان ، ونوع ركون الى الذين ظلموا ، خصوصاً في الترافع اليه . هذا في مطلق من لا أهلية له ، وأما خصوص العامة الذين سلب عنهم الاهلية لعدم ايمانهم بالمعنى الأخص فيدل على عدم جواز الترافع اليهم عشرات الروايات الواردة في عدم جواز الترافع اليهم مما عقد له صاحبا الوسائل والمستدرك اول باب من ابواب كتاب القضاء .

وأشكل بعض مراجع العصر في حرمة مطلق الشهادة عنده، بأنها ليست مطلقاً من الاعانة على الاثم، وعدم وجود دليل آخر له غير الاعانة على الاثم، ولذا قال فيه (محل نظر بل منع) (لكنه) يشكل (اولاً) بكونه مطلقاً تعاوناً على الاثم كما لا يخفى (وثانياً) يكفي في الباب صدق الركون الى الظالم ، وكونه ترويجاً للباطل وصدق التحاكم على الشهادة عنده ، وغير ذلك من العناوين المحرمة مطلقاً (نعم) استدلال بعض آخر من المراجع المعاصرين لذلك بكونه تشريعاً عملياً مطلقاً فيه نظر بل إشكال موضوعاً وحكماً .

[والمال الذي يؤخذ بحكمه حرام وإن كان الآخذ محقاً] وهو المشهور بين الاعلام مطلقاً سواء كان المال ديناً أم عيناً ، كلياً أو جزئياً ، وعن

إلا إذا انحصر استنقاذ حقه بالترافع عنده

صاحب العروة في ملحقاتها (التفصيل) بين المال المأخوذ بحكم قضاة العامة ، وبين المأخوذ بحكم من لا أهلية له لفقده سائر الشرائط كالعدالة ونحوها ، بالميل الى الجواز في الثـاني . وعن آخرين (التفصيل) بين العين والدين ، فيجوز في الأول دون الثـاني . ومن حاشية السيد البروجردي (ره) أن المحرم في المحق هو الأخذ لا المال .

والمسئلة لم تزل محـل نقاش حتى بين الاعـلام المعاصرين ، ومحل تنقيحها كتاب القضاء .

[إلا إذا انحصر استنقاذ حقه بالترافع عنده] إما لعدم وجود قاض شرعي جامع للشرائط، او للتقية في قضائه، او لعدم استعداد الطرف الآخر من القضاء الى الجامع للشرائط ، او لغير ذلـك فيجوز الترافـع (ح) عند القاضي الفاقد لشرائط القضاء ، ويجوز الشهادة عنده ، ويكون المال المأخوذ بحكمه حلالاً عيناً كان أم ديناً .

هذه الفتوى هي المنسوبة الى جماعة ، واليها ذهب الماتن وكل من يحضرني حواشيهم من مراجع العصر والذين سبقوهم ، واستدلوا له بأدلة .

(منها) نفي الضرر .

(ومنها) مناط الأخبار الدالة على جواز الحلف كاذباً بالله تعالى لدفع الضرر المالي .

(ومنها) تحاكم الامام السجاد عليه السلام مع زوجته الخارجيـة الى والي المدينة .

(ومنها) ترافع أحد الباقرين عليهما السلام مع بعض مدعي أمواله الى القاضي .

وغير ذلك .

(ونُسب) الى الأكثر ، بل المشهور إطلاق عدم الجواز حتى في صورة توقف استنقاذ الحق عليه ، لاطلاق الأدلة ، وكونه اعانة على الاثم ، وكون الترافع نفسه منكراً يجب الانتهاء عنه ، ونحو ذلك من العمومات والمطلقات التي يجب تقييدها وتخصيصها بأدلة نفي الضرر ونحوها . وتفصيل الكلام موكول الى القضاء .

[مسئلة (٤٤) يجب في المفتي والقاضي العدالة] .

أما المفتي فقد سبق البحث عنه .

وأما القاضي فللاجماع المدعى مكرراً من غير نكير او خلاف من أحد .

وللروايات المستفيضة (كصحيح) سليمان بن خالد الآنف في المسئلة السابقة (فإن الحكومة انما هي للامام العالم بالقضاء العادل في المسلمين) (وخبر) ابي بصير قال قلت لأبي عبدالله عليه السلام قول الله عز وجل في كتابه (ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها الى الحكام) فقال : يا ابا بصير ان الله عز وجل قد علم ان في الأمة حكاماً يجورون ، اما انه لم يعن حكام أهل العدل ولكنه عنى حكام أهل الجور ، يا أبا محمد انه لو كان لك على رجل حق فدعوته الى حكام أهل العدل فأبى عليك إلا ان يرافعك الى حكام أهل الجور ليقضوا له لكان ممن حاكم الى الطاغوت وهو قول الله عز وجل (ألم ترَ الى

وتثبت العدالة بشهادة عدلين،وبالمعاشرة المفيدة للعلم بالملكة، أو الاطمينان بها ، وبالشياع المفيد للعلم

مسئلة (٤٥) إذا مضت مدة من بلوغه وشك بعد ذلك في أن أعماله كانت عن تقليد صحيح أم لا ؟ يجوز له البناء على الصحة في أعماله السابقة

الذين يزعمون انهم آمنوا بما أنزل اليك وما أنزل من قبلك يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت) (وصحيح ابي خديجة (اياكم إذا وقعت بينكم خصومة أو تدارس في شيء من الأخذ والعطاء أن تحاكموا الى أحد من هؤلاء الفساق) الى غير ذلك من الروايات .

ولكون غير العادل ظالماً لنفسه، والتحاكم اليه نوع من الركون المنهي عنه في صريح القرآن .

ولغير ذلك مما يبحث عنه في كتاب القضاء (والخدشة) في دلالتها واحدة واحدة لا تقدح بعد كون الحكم متفقاً عليه ظاهراً .

[وتثبت العدالة] في القاضي والمفتي وفي غيرهما بالأمور التي ذكرناها مفصلاً في المسئلة الثالثة والعشرين ، والتي منها [بشهادة عدلين ، وبالمعاشرة المفيدة للعلم بالملكة، او الاطمينان بها، وبالشياع المفيد للعلم] وبحسن الظاهر، وبغير ذلك مما مرّ تفاصيلها هناك .

[مسئلة (٤٥) إذا مضت مدة من بلوغه] وأتى بأعمال العبادات والمعاملات وغيرهما في تلك المدة [وشك بعد ذلك في أن اعماله كانت عن تقليد صحيح أم لا ؟ يجوز له البناء على الصحة في اعماله السابقة] قال بعض الشراح : الفرق بين هذه المسئلة وبين المسئلة الواحدة والعشرين – والتي كان نصها (إذا علم أن أعماله السابقة كانت مع التقليد لكن لا يعلم انها كانت عن

وفي اللاحقة يجب عليه التصحيح فعلا

تقليد صحيح أم لا بنى على الصحة) - هو أن المفروض هنا الشك في نفس وجود التقليد الصحيح ، وهناك في صحته مع فرض العلم بوجوده .

والوجه في الصحة هو قاعدة الفراغ وأصل الصحة .

(وعن) البعض قياس أصل الصحة في المقام بأصل الصحة الجاري في الوضوء المترتب عليه صحة الصـــلاة ، إلا أن البحث هو في صحة الأعمال السابقة هل هي من آثار صحة التقليد أو التقليد الصحيح؟ أم من آثار مطابقة الواقع او الحجة الظاهرة ؟

وأبرم ونقض البعض في ذلك ، إلا أن الذي يبدو للنظر هو أن صحة الأعمال السابقة انمـــا هي مترتبة على المطابقة للواقع او للحجة الظاهرة ، والتقليد الصحيح او صحة التقليد كاشفان عن الحجة الظاهرة ، كما أن الحجة الظاهرة نفسها انما صارت حجة لكشفها عن الواقع ، (والمراد) بالكشف في المقام هو المعذرية والمنجزية لا الكشف الحقيقي .

[وفي اللاحقة] من أعماله [يجب عليه التصحيح فعلا] لأنه مكلف في الحال بالعمل الصحيح ، فيجب عليه احراز الصحة بالتقليد ، او الاجتهاد ، او الاحتياط ، لعدم وجود دليل او قاعـدة او أصل تقضي بصحة مـا يأتي من أعماله .

(وما ربما) يتوهم : من أن صحة الأعمال السابقة تلازم صحة الأعمال اللاحقة لوحدة التكليف ، والمكلَّف ، والمكلف به ، فالتفكيك بالحكم بصحة الأعمال السابقة ، وبطلان اللاحقة إذا أتى بهـا كالسابقة تفكيك بين المتلازمين .

(وقد) يمثل لذلك : بما لو كان في السنين السابقة يصلي الجمعة فقط دون الظهر ، فلو قلنا بوجوب عدم الاعتداد بصلوة الجمعة في اللاحق من سني حياته كان ذلك منافياً للحكم بالاعتداد بصلوة الجمعة التي أداها في الماضي من سني عمره .

(ففيه) اولاً : لمثل هذا التفكيك نظائر كثيرة في الفقه ، كالتفكيك بين الطهارة الحدثية والخبثية فيمن توضوء بطرف العلم الإجمالي في النجاسة ، حيث حكموا بطهارة يده، واستصحاب حدثه ، وكالتفكيك فيمن قلد برهة مجتهداً كان يحرّم الجمعة ، ثم قلد من يوجب الجمعة ، وكالتفكيك بين صلوتي الظهر والعصر فيما اذا حدثت فعلية الشك واليقين الاستصحابي بالنسبة للحدث والطهارة عنده بين الصلاتين ، بصحة الأولى وبطلان الثانية ، او العكس على اختلاف الموارد ، والحالة السابقة . الى غير ذلك مما ملىء به الفقه في ابواب مختلفة .

وثانياً : الفارق بينهما هو أصل الصحة الجاري في الأعمال السابقة دون اللاحقة، وقاعدة الفراغ، ولا تعاد الصلاة في الصلاة خاصة ، وقاعدة التجاوز في الصلاة ايضاً ، ونحو ذلك .

وثالثاً : إن صحة الأعمال اللاحقة بملاحظة جريان القاعدة في الاعمال السابقة من باب التلازم بين صحة السابقة وصحة اللاحقة إنما هو إثبات للآثار بواسطة الملازمة العقلية ، وإثبات الآثار بواسطة اللوازم العقلية مثبت غير صحيح كما عليه المشهور من الأصوليين ، بل كاد أن يكون إجماعاً في الأزمنة الأخيرة ، بل ربما عدّه البعض من ضروريات الأصول، بل الفقه ايضاً ، وإن كان في استدلالات السابقين كالسيد والشيخ والعلامة (قدهم) وغيرهم تمسك بالأصل المثبت في غير واحد من مسائل الفقه في الأبواب المتفرقة .

وهكذا إجراء أصل الصحة في التقليد ، واعتباره تقليداً صحيحاً وترتب

مسئلة (٤٦) يجب على العامي أن يقلد الأعلم في مسئلة وجوب تقليد الأعلم أو عدم وجوبه

صحة الأعمال السابقة عليه ، لا يوجب صحة الأعمال اللاحقة ، لأنه لا يكون إلا بواسطة حكم العقل ببقاء ما كان على ما كان ، فيكون صحة الاعمال اللاحقة رهينة حكم العقل بالبقاء ، وحيث هو من اللوازم العقلية فلا تثبت الآثار بواسطتها . هذا .

وفي المقام فروع تعرّض لها بعض الشراح ، اضربنا عنها لبنائها على الاختلاف المبنوي فى أصل الصحة ومقدار دلالتها مما استفيض البحث عنه في الأصول فليطلب هناك .

[مسئلة (٤٦) يجب على العامي أن يقلد الأعلم في مسئلة وجوب تقليد الأعلم أو عدم وجوبه] بناءاً على أصل وجوب تقليد الأعلم ، إذ المقلد قبل تقليده تكون فتاوى الاعلم حجة قطعية عنده ، وفتاوى غير الاعلم مشكوك الحجية ، ومشكوك الحجية مساوق لغير الحجة ، إذ مشكوك الحجية دون مظنون الحجية الذي لا يغني عن الحق شيئاً .

هذا إذا حصل له الشك في حجية فتاوى غير الاعلم ، أما إذا استقل عقل المقلد ، أو فطرته بحجية كليهما – كما هو الحال في معظم المقلدين ، بل سبق منا إنه المتبع لدى جميع العقلاء في مراجعة الأطباء ، والمهندسين ، وعلماء كل فن وصنعة – فالظاهر جواز تقليد غير الأعلم على مثله .

(ولا يخفى) أن أصل هذه المسئلة بما هو طريقي لا يلزم التقليد فيها بالذات ، فلو قلد العامي في اعماله من الأعلم من دون ان يقلد الاعلم في مسئلة وجوب تقليد الأعلم وعدمه ، بل ومن دون الاطلاع على فتوى الاعلم فيها كفى وصحت أعماله .

ولا يجوز أن يقلد غير الأعلم إذا أفتى بعدم وجوب تقليد الأعلم بل لو أفتى الأعلم بعدم وجوب تقليد يشكل جواز الاعتماد عليه فالقدر المتيقن للعامي تقليد الاعلم في الفرعيات

[ولا يجوز أن يقلد غير الاعلم إذا أفتى بعدم وجوب تقليد الاعلم] بناءاً على الشك وابتداءاً في جواز تقليد غير الاعلم، وذلك لكون فتاواه مشكوك الحجية ، ولا يجوز التعويل على المشكوك الحجية .

(نعم) لو أوجب غير الأعلم تقليد الأعلم جاز الاستناد اليه ، لا لانه استثناء ، بل لأنه عمل بالاحتياط (اولاً) وفي جواز العمل بالاحتياط لا يفرق ان يكون عن استناد الى ما لا يجوز الاستناد اليه لو تفرد ، او إلى ما يجوز الاستناد اليه بانفراده ، اولا عن استناد أصلاً ، كما مرّ في اول الكتاب في مباحث الاحتياط .

وتقليد للأعلم نتيجة (ثانياً) إذ في المسائل الفرعية يرجع هذا المقلد الى الأعلم ، وفي هذه المسئلة بالذات لا يضر مراجعة غير الأعلم لما ذكرنا آنفاً من كونها طريقية لا موضوعية فيها [بل لو أفتى الاعلم بعدم وجوب تقليد الاعلم يشكل جواز الاعتماد عليه فالقدر المتيقن للعامي تقليد الأعلم في الفرعيات] وعلق عليه معظم المراجع بأن الاعتماد عليه جائز حتى في تجويز تقليد غير الاعلم ، والأقوال في المسئلة ثلاثة (ثالثها) التفصيل بين استقلال عقل العامي لعدم جواز تقليد غير الاعلم فلا يجوز له الاعتماد على فتوى الاعلم بجواز تقليد المفضول ، وبين كون تقليد الاعلم من باب أصل التعيين فيجوز له الاعتماد على الأعلم في تجويزه تقليد المفضول .

(استدل) للمنع مطلقاً بدليلين :

(أحدهما) ما ذكره الماتن من أن انه القدر المتيقن .

(وفيه) إن المتيقن للعامي ذلك قبل التقليد ، أما بعد تقليد الاعلم الجائز قطعاً تقليده ، وافتـــائه بجواز الرجوع الى المفضول لا يبقى متيقن في البين .

(ثانيهما) ما ذكره بعض الشراح من لزوم الخلف إذ لازم استقلال العقل بوجوب تقليد الاعلم عدم وجوب تقليده ، لان الاعـلم يفتي بعدم وجوب تقليد الاعلم .

(وفيه) — مضافاً الى عدم ثبوت استقلال العقل بلزوم تقليد الاعلم مطلقاً حتى مع فتواه بعدم وجوبه ، بل على تسليمه إنما هو فيما لم يفت الاعلم بجواز تقليد غير الاعلم — أنه لا خلف في البين ، إذ حينئذٍ يكون فتوى غير الاعلم امتداداً لفتوى الاعلم .

(وما يقرر به) ذلك : من أن لازم وجوب تقليد الأعلم ، هو عدم وجوب تقليد الاعلم هذا خلف (ففيه) أن ظرف الاول هو من لم يقلد ، وظرف الثاني من قلد الاعلم الذي يفتي بجواز تقليد المفضول ، ولا خلف مع اختلاف الظرفين .

(واستدل) للجواز مطلقاً، بأن فتوى الاعلم حجة قطعية ، فاذا قامت على حجية فتوى المفضول صارت الثـــانية ايضاً حجة ، لقيام الحجة القطعية عليها .

(واستدل) للتفصيل : بأن المقلد ان استقل عقـــله بعدم جواز تقليد المفضول لم يصح الاعتماد على فتوى الاعلم بجواز تقليد المفضول ، وذلك : لان المسئلة عقلية ، وقد حكم عقل المقلد بعدم جواز الرجوع الى المفضول ، نظير ما إذا كان المقلد من أهل الفضل فاستنبط هذه المسئلة وأدى استنباطه الى عدم جواز تقليد المفضول مطلقاً ، لم يجز له الاعتماد على فتوى الاعلم بجواز تقليد المفضول .

مسئلة (٤٧) إذا كان مجتهدان أحدهما أعلم في أحكام العبادات والآخر أعلم في المعاملات فالأحوط تبعيض التقليد ، وكذا إذا كان أحدهما أعلم في بعض العبادات (مثلاً) والآخر في البعض الآخر

وإن لم يستقل عقل المقلد بعدم جواز تقليد المفضول ، بل وجب عنده تقليد الأعلم من باب الدوران بين التعيين والتخيير ، فحينئذ جاز الاعتماد على الاعلم في تجويزه تقليد المفضول، إذ الدوران ، وأصل التعيين انما هو في فرض عدم قيام الحجة على التخيير ، وفتوى الاعلم بتجويز تقليد المفضول حجة على تخيير المقلد بين تقليد الاعلم وبين تقليد المفضول .

والى هذا التفصيل مال جمع من الشراح ، ومنهم الأخ الاكبر ، ولعله ليس بعيداً (غير) أن فرض استقلال عقل المقلد بعدم جواز تقليد المفضول مطلقاً غير واقع ، فالحكم بجواز التعويل على فتوى الاعلم في تجويزه تقليد المفضول من غير تقييده بما إذا لم يستقل عقل المقلد بعدم الجواز في محله ، ولذا أطلق القول به معظم المحشّين من مراجع العصر ومن تقدمهم .

(فرع) لو اجاز الاعلم تقليد المفضول ، والمفضول لم يجوّز تقليد نفسه ، لانه يرى وجوب تقليد الاعلم فهل مع ذلك يجوز تقليد المفضول ؟

مقتضى القاعدة جواز تقليد المفضول ، لقيام الحجة على جواز تقليده . (وفتواه) بعدم جواز تقليده غير مجدية بعد قيام الحجة على صحة تقليده .

(وما ربما) يقال : من أن مقتضى حجية اقرار العقلاء على أنفسهم عدم جواز تقليده (ففيه) أن ذلك انما هو فيما لم يقم حجة على خلاف الاقرار ، وفي المقام قامت الحجة على خلافه .

[مسئلة (٤٧) اذا كان مجتهدان احدهما أعلم في أحكام العبادات والآخر أعلم في المعاملات فالاحوط تبعيض التقليد ، وكذا إذا كان أحدهما أعلم في

مسئلة (٤٨) إذا نقل شخص فتوى المجتهد خطاءاً يجب عليه إعلام من تعلّم منه ، وكذا إذا أخطأ المجتهد في بيان فتواه يجب عليه الإعلام

بعض العبادات (مثلا) والآخر في البعض الآخر] كما إذا كان أحدهما أعلم في الصلاة ، والآخر في الصوم ، وهكذا . وذلك لان أدلة تقليد الاعلم أعم من الاعلم في الكل أو في البعض – كما قالوا – (والمسئلة) واضحة بناءاً على وجوب تقليد الاعلم ، وبناءاً على عدم وجوبه فواضحة ايضاً (وفي حكمه) ما إذا كان مجتهدون ثلاثة، او اربعة، او اكثر ، أحدهم أعلم في بعض الفقه، والآخر في بعض آخر ، والثالث في البعض الثالث وهكذا .

[مسئلة (٤٨) إذا نقل شخص فتوى المجتهد خطاءاً يجب عليه إعلام من تعلّم منه ، وكذا إذا أخطأ المجتهد في بيان فتواه يجب عليه الإعلام] .

مراكز بحث هذه المسئلة ثلاثة (الاول) هل وجوب الاعلام عام بالنسبة الى الخطأ في جميع الاحكام، أم يخص الأحكام الالزامية؟ (الثاني) هل يخص وجوب الاعـــلام بالمفتي والناقل فقط ، أم يعم غيرهما ايضاً ؟ (الثالث) هل وجوب الاعلام يعم ما إذا وافق الكلام المنقول حجة شرعية ، من فتوى فقيه يخير المقلد بينه وبين مرجع تقليده ومن موافقة المنقول لفتوى الناقل نفسه ، وغير ذلك ، أم يخص وجوب الاعـــلام بما إذا لم يوافق المنقول مع حجة شرعية ؟؟ (الرابع) هل يخص ذلك ما إذا علم ان السامع او غيره يعمل بهذه الفتوى استناداً الى قوله أو أعم من ذلك ؟.

(أما الأول) ففي حاشية بعض مراجع العصر اختصاص وجوب الاعلام بما إذا كان الخطأ في تغيير حكم الزامي كما لو نقـــل الوجوب حراماً او بالعكس ، او نقلها اباحـــة ، او استحباباً ، او مكروهاً ، دون ما إذا بدّل الاباحة والاستحباب والكراهة بعضها ببعض ، او بدلهـــا وجوباً ، أو حراماً .

(وربما) يستدل له : بأن ما يفعله السامع ليس حراماً ، وحصول العلم له بخلاف الواقع لا دليل على حرمة مثله حتى يحرم التسبيب اليه ، بل المعروف بين الاعلام عدم وجوب الالتزام القلبي بل ولا العلم بكل واحد واحد من الاحكام ، اذ الظاهر ان أخذ العلم بالاحكام ، والالتزام بها طريقيّ محض .

فاذا اخطأ الناقل او المجتهد نفسه (مثلاً) فافتى بوجوب صلاة الليل ، او حرمة شرب التتن ، او كراهة الصلاة في المسجد ، او اباحة الاكتحال للصائم ، او استحباب شم الرياحين للصائم ، او نحو ذلك مما لا يلزم منه مخالفة عملية لحكم الزامي لا يجب عليه الاعلام بالخطأ الحاصل .

وذهب جمع آخر ـ ومنهم الأخ الأكبر ـ الى وجوب الأعلام في تبديل اي حكم بأي حكم آخر ، سواء كان من الأحكام التكليفية ، او الوضعية ، واستدل له بأمور :

(الأول) انه حكم بغير ما انزل الله ظاهراً ، وكونه معذوراً حال الحكم ، لا يعني معذوريته بعد اتفاقه ، فالحكم بغير ما انزل الله مبغوض ابتداءً واستمراراً .

(الثاني) انه اخلال ، لعدم اختصاصه بالخطاء في الحكم الالزامي ، فكما لا يجوز مع العلم والعمد الفتوى بحرمة او وجوب صلاة الليل ، كذلك يجب عليه الاعلام اذا افتى او نقل خطاءاً ذلك ، وكما ان الابتداء اضلال ، كذلك الاستمرار ، غايته معذوريته ، لم ينكشف ، فـاذا إنكشف وجب رفعه لرفع علة العذر .

(الثالث) ملاك الحديث المعروف في تقسيم القضاة إلى اربعة ، وفي الجنة منهم واحد فقط وهو الذي قضى بالحق وهو يعلمه حقاً ، وغيره في النـار ، ومن الغير ما نحن فيه لأنه افتى بالباطل (اذ تبديل أي حكم بآخر باطل

لزومين كانا ، او غير لزومين ، او مختلفين) ، ومعذوريته مـا دام الغفلة لا تستصحب مع تغير الموضوع ، وصدق (قضى بالباطل) عليه بعد ارتفاع العذر (ووروده) في القضاء لا يخصصه دون الفتوى بوحدة الملاك والمناط ، ولكون القضاء طريقياً الى حكم الله فكذا الفتوى ، او نقلها .

(الرابع) الأحـاديث الواردة في ضمـان المفتي لما يفتيه ، كصحيحة عبد الرحمان بن الحجاج في قصة ربيعة الرأي ، وقول الصادق عليه السلام (وكل مفت ضامن) وغير ذلك خرج عنه مدة الغفـلة والخطاء والاشتبـاه ، لارتفاع الحكم معها ، وبقي ما بعد الغفلة مشمولاً للضمان .

(الخامس) انه تسبيب إلى تغيير حكم الله تعالى ، اذ المتعارف فيمـن يتعلم الأحكام أن يعلمها للناس ، ولا اقل من انه ينقله الى شخص واحد ، وكما ان التسبيب الابتدائي حرام ، فكذلك التسبيب الاستمراري ، لوحدة الملاك فيهما .

(السادس) ادلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الشاملة لما نحن فيه إن لم يكن من أظهر مصاديقها .

(السابع) ما دل على وجوب تبليغ الأحكام مثل اية النفر وغيرهـا الدالة بالالتزام على لزوم رفع الاشتباه المنقول في الحكم سواء كان المشتبـه مفتياً ، أم مقلداً ناقلاً .

الى غير ذلك مما ذكروه في المقام ، وهي وان صارت محل النقض والابرام بالنسبة إلى كل واحد واحد منها ، ومن جهة طردهـا ، او عكسها ، او كليهما إلا أنّ القول بأن المستفاد من جميعها لزوم التنبيه في المقام ليس بعيداً فالاحتياط لا يترك في مختلف الأحكام مطلقـاً إن لم يعارضه محذور آخر من حرج شديد ، او ضرر كبير ، او نحو ذلك .

(ويستفاد) من كلام بعض المراجع التفصيل بـــين علم المخطىء بعدم ترتب اثر هذا النقل ، من عمل السامع به ، او نقله الى غيره ، او نحوهما ، كما اذا أفتى او نقل الفتوى خطأ لزيد ثم سقط زيد عن القدرة على العمـل بتلك المسئلة وعن نقلهـا فلا يجب (ح) الاعلام ، وبـين غير هذه الصورة فيجب الاعلام .

(وربما) يقرر التفصيل بين عدم العلم بترتب الاثر فـلا يجب الاعلام ، وبين العلم بترتب الاثر فيجب الأعلام .

والاستدلال له : ربما يكون بطريقية التعلم للعمل ، فاذا لم يكن مقدمة للعمل فلا يجب ، ولا يحرم ، أمـا اذا تسبب العمـــل بغير الواقع هناك يجب التنبيه .

(وعن) الاردبيلي (قدس الله سره) التفصيل بــين انكشاف الخطأ انكشافـاً قطعياً فيجب الاعـلام ، وبين انكشاف الخطأ اجتهـادياً فلا يجب الإعلام .

(والوجه فيه) ان ادلة تعليم الجاهل ، وحرمة التسبيب في الوقوع في الحرام ، والامر بالمعروف والنهي عن المنكر ونحوها انما تختص بما اذا احرز الموضوع ، وهو لا يكون محرزاً الا مع العلم والقطع ، وأما مع الإجتهـاد القابل نفسه للخطأ فلا .

(ويورد عليه) بأن الاجتهـــاد واقـــع تنزيلي ، ويجب المعـاملة معه معاملة الواقع (إلا فيما خرج بدليـل خاص) فكمـا يجب الاعلام اذا انكشف الخطأ انكشافاً قطعياً ، كذلك يجب الاعـلام في انكشاف الخطأ انكشافاً اجتهادياً .

(نعم) هذا التفصيل له وجه في مسئلة تبدل الاجتهـاد ، لانه مسبوق

بالاجتهاد المنجز والمعذر ، أمـا فيما نحن فيـه المسبوق بالخطأ المحض الذي لا معذرية له إلا ما دام الخطأ والجهل باقياً ففيه اشكال .

(والمبحث الثاني) هل يختص وجوب الاعلام بشخص المخطيء من الناقل او المفتي ام يعم غيرهما (صريح) بعض الثاني لشمول الادلة لغيرهما ايضاً وذلك لأن إعلام الجـاهل واجب على الجميع ، وأدلة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر عامة (نعم) قاعدة التسبيب ، وحديث القضاة اربعة ، ونحوهما تختص بالمفتي والناقل فقط ، ولكن في غيرها الكفاية ايضاً . فلو أفتى زيد خطأ لمقـلده بأن جلسة الاستراحـة غـير واجبة ، وانت تعلم بأن فتواه الوجوب لزم ارشاد المقلد الى فتوى مجتهده .

(وربما) يفصل بين ما اذا كان الخطأ قطعياً فيجب الاعلام كما اذا نقل ان صلاة الصبح ثلاث ركعات وبين ما اذا كان اجتهادياً فلا كما لو نقل عدم وجوب جلسة الاستراحة مع وجوبها عنده .

(ووجهه) ان الأدلة شاملة بالنسبة للأول ، وأما بالنسبة الى الثاني فلا اذ مع عدم القطع بمخالفة المنقول للواقع يشك في صدق موضوع (الجاهل) عليه حتى يجب ارشاده ، وكذا صدق (الحكم) عليه حتى يجب تبليغـه ، ونحوهما (إلا) ان تنزيل الاجتهاد منزلة الواقع شرعاً يوجب ثبوت أحكام الواقع له إلا ما خرج بدليل قطعي .

(المبحث الثالث) هل وجوب الاعلام يعم ما اذا وافق المنقول خطاءاً حجة شرعية اخرى كفتوى فقيه آخر يكون المقلد مخيراً بينه وبين مجتهده الذي يقلده ، أم يختص بغير ذاك (مقتضى القاعدة) هو الثاني ، لعـدم شمول الأدلة المذكورة لما وافق المنقول خطـاءاً فتوى فقيـه تكون حجة ، وكونه مخطئاً في النقل لا يوجب مطلقاً لزوم الاعلام ، اذ ادلة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وارشاد الجاهل ، وتبليغ الأحكام ، وقاعدة التسبيب وغيرها لا تشمل هذه الصورة .

مسئلة (٤٩) اذا اتفق في اثناء الصلاة مسئلة لا يعلم حكمها يجوز له أن يبني على أحد الطرفين بقصد أن يسأل عن الحكم بعد الصلاة . وانه اذا كان ما أتى به على خلاف الواقع يعيد صلاته ، ولو فعل ذلك . وكان مـا فعله مطابقاً للواقع لا يجب عليه الاعادة

(وأحرى) بالاشكال ما اذا وافق المنقول خطاءاً فتوى الناقل ، واولى منهما ما اذا كان رأى الناقل حرمة العمل بتلك الفتـوى ، كما اذا كان رأي الناقل نجاسة العصير العنبي ، ورأى المجتهد المنقول فتواه طهارته ، فنقل لمقلده نجاسة العصير ثم تبين له انه خطأ (واذا) وافق المنقول الاحتياط فلا كلام .

[مسئلة (٤٩) اذا اتفق في اثناء الصلاة مسئلة لا يعلـم حكمها يجوز له أن يبني على احد الطرفين بقصد ان يسأل عن الحكم بعد الصلاة] او يراجعها بنفسه [وانه اذا كان ما أتى به على خلاف الواقع يعيد صلاته ، فلو فعـل ذلك] أي أتمّ العمل برجاء المطابقة للواقع [وكان ما فعله مطابقاً للواقـع لا يجب عليه الاعادة] .

في المسئلة مباحث (الاول) الظاهر وجوب البناء على أحد الطرفين ، لا جوازه ، اذ ليس له مقابل سوى ابطال الصلاة المدعى على حرمته الاجماع، والمحقق عليه الشهرة القطعية (ولعل) مراد الماتن من الجواز المقابل للحرمة والأعم من الوجوب ، لا الجواز بالمعنى الأخص .

(ثم) ان المعروف بين الأعلام عدم جواز قطع الصلاة لمثل ذلـك ، اذ يحتمل صحة الصلاة مع البناء على أحد الطرفين ، واحتمالهـا مساوق لاحتمال حرمة قطعها ، واحتمال التكليف المنجز في المقام منجز .

(وفصّل) بعض المراجع بين مـا اذا كان عدم تعلمه لهذه المسئلة قبل الصلاة عن تقصير ، او تصور ، فحكم في الاول بحرمـــة ابطال الصلاة

ووجوب البناء على أحد الطرفين وفي الثاني بجواز قطع الصلاة (واستدل) للفرق بأن المقصر الملتفت قبل الصلاة تنجز في حقه التكليف الواقعي باتمام الصلاة صحيحة ، وحيث يحتمل تمكنه من ذلك يجب عليه البناء على أحد الطرفين لاحتمال تحصيل البرائة اليقينية عن التكليف اليقيني المتوجه اليه بالبناء على أحد الطرفين وفي مثله يكون احتمال تكليف المنجز منجزاً، اذ قطع الصلاة حرام بالاجماع .

وأما القاصر فيقصر الاجماع عن شمول مثله لكونه لبيّاً والمتيقن منه ما اذا كان المكلف متمكناً من التعلم قبل العمل ، فيكون مخيراً بين قطع الصلاة واستينافها وبين البناء على أحد الطرفين .

(ويورد عليه) – مضافاً الى استدلال جمع لحرمة قطع الصلاة بعموم قوله تعالى (ولا تبطلوا اعمالكم) وغيره من الادلة اللفظية – ان عموم او اطلاق معقد الاجماع يكفي للشمول كما هو بناء الفقهاء في مختلف ابواب الفقه (مع) ان كون المقصر متيقناً ، دون القاصر فيه تأمّل ، اذ استخراج المتيقن يجب أن يكون إما بالانصراف ، او اغلبية الوجود ، او كونه أظهر الأفراد ، ونحو ذلك وما نحن فيه الفردان مساوقان في ذلك عند العرف .

(المبحث الثاني) اذا بنى على أحد الطرفين ، ثم راجع المسئلة ، او سئل عنها مقلّد ، فتبين بطلان مثل هذه الصلاة ، فهل تجب عليه الاعادة مطلقاً ، ام اذا كان مخلاً بركن (وجهان) بل قولان .

فمقتضى إطلاق حديث (لا تعاد) عدم وجوب اعادة الصلاة لشيء من الزيادات والنقائص مطلقاً ، خرج عنه ما خرج بدليل خاص ، كالعمد ، وبقي الباقي تحت الاطلاق (خصوصاً) في القاصر الذي لم تصدر عنه هذه الزيادة او النقيصة لترك واجب او فعل حرام .

(ومن) أن مورد حديث (لا تعاد) – كما قيل – ما اذا كان العمل

صحيحاً عند الفاعل بالتقليد او الاجتهاد بحيث لو لم ينكشف له الخلاف لم تجب اعادته ، وليس الأمر كذلك في المقام ، لأن المكلف تجب عليه الاعادة انكشف له الخلاف ام لم ينكشف لقاعدة الاشتغال القاضية بوجوب الاعادة والاتيان بالمأمور به من الابتداء لمكان الشك في صحة ما أتى به من الصلاة .

(وقد) يفصّل بالتزام وجوب الاعادة مطلقاً في المقصر ، لكونه أشبه شيء بالعمد إذ ما بالاختيار لا ينافي الاختيار ، والمخالفة منه وإن لم تكن عمدية حال المخالفة إلا أن تقصيره في تعلم الحكم سبّب له هذه المخالفة فكأنها مخالفة عمدية (دون القاصر) لشمول (لا تعاد) له .

(المبحث الثالث) ما ذكر من البناء على أحد الطرفين هو فيما لم يمكن الاحتياط في المقام ، أولم يلتفت المكلف إلى امكانه ـ وفاقاً لجمع من الفقهاء ـ اذ مع امكان الاحتياط كما اذا شك في وجوب جلسة الاستراحة يجب عليه الاحتياط تحصيلاً للبراءة اليقينيـة (نعم) اذا لم يحتط ، ثم تبين عدم لزوم الإحتياط كان عمله صحيحاً مع صدور قصد القربة منه ، وكان هذا نوعاً من أنواع التجري حسب ما عدها الشيخ الانصاري (قده) في الرسائل من انه يتحقق بالشك في وجوب شيء وتركه ، او الشك في حرمة شيء وارتكابه (لكن) اذا ظهر بعد ذلك لزوم الاحتيـاط لم يكن عمله صحيحاً وكان آثماً ، أما الاثم فلتركه الواجب من دون مؤمن او معـذر (ولا يصلح) رفع ما لا يعلمون معذراً له ، لما حقق في الاصول من عدم جريانه في الاحكام إلا بعد الفحص واليأس (وأمـا البطلان) فلمخالفة المأتى به للمأمور بـه (ولا يدخل) في عموم لا تعاد ، لخروج العمد عنه ، وهذا كالعمد مناطاً بل من أفراده عرفاً ، بل ولغةً ايضاً .

(المبحث الرابع) حال البناء على احد الطرفين هل يجب قصد السؤال عن المسئلة بعد تمام الصلاة ، ام لا يجب ، ام يصح ولو قصد عدم السؤال ،

او عدم الاعادة اذا ظهر المخالفة كما ربما يتفق للذين لا يبالون بالدين ؟ وجوه واقوال ذهب الى كل واحد منها بعض .

فظاهر المتن ، وصريح بعض الشراح هو وجوب قصد السؤال بعد تمام الصلاة ، خروجاً عن التشريع المحرم ، اذ هذه الصلاة مع عدم البناء على السؤال لا يعلم كونها مطلوبة للشارع ولا يمكن قصد الرجاء به والعبادة بدون العلم بالمطلوبية وبدون قصد الرجاء تشريع محرم (وربما) يزاد ذلك بطلان الصلاة بعد قصد السؤال حتى اذا ظهرت بعد ذلك تامة الاجزاء والشرائط ، لكونه نوعاً من التشريع وعدم صحة التشريع وإن طابق الواقع .

وصريح آخرين من الشراح وغيرهم عدم لزوم قصد السؤال بعد الصلاة فإن طابقت وإلا أتى بها ثانياً صحيحة ، اذ الميزان في الصحة اتمام الصلاة بالبناء على أحد الطرفين برجاء كونه مطلوباً لله تعالى ، وهذا وحده كاف في صدق الامتثال معه لو طابق الواقع ، وفي خروجه عن التشريع ، اذ احتمال المطابقة للواقع يخرجه عن التشريع (وقصد) السؤال بعد الصلاة أمر خارج عن أصل الصلاة وإن كان هو مقتضى التدين ، لكنه لا دخل له في هذه الصلاة ، فان طابق المأتى به صح ، وإن لم يقصد السؤال (بل) صرح بعضهم بصحة الصلاة حينئذ وإن قصد عدم السؤال ، او قصد عدم الاتيان بها ثانياً لو ظهرت هذه الصلاة غير صحيحة . لما ذكر من عدم دخل ذلك في صحة هذه الصلاة لو طابقت المأمور به .

وقد مر ما ينفع المقام عند شرح المسئلة السادسة عشرة فراجع .

(المبحث الخامس) لا يختص هذا الحكم بالصلاة فقط ، بل يجيىء في سائر العبادات ، وكذا المعاملات ، بل وسائر الاحكام ، فلو كان في السفر

مسئلة (٥٠) يجب على العامي في زمان الفحص عن المجتهد او عن الاعلم ان يحتاط في أعماله

في مكان لا يعلم هل يجب عليه نية الصوم ، أو يجب عليه عدم نية الصوم فانه يبنى على أحد الطرفين ، وكذا لو اتفقت له في الحج مسئلة دار امرها بين محذورين بنى على احدهما ، وهكذا في سائر الأحكام من المعاملات وغيرها مع فرق بينهما وبين العبادات في النية ، وبين المعاملات وغيرها في قصد الانشاء ، والامر لا يخفى على اهل الفضل .

[مسئلة (٥٠) يجب على العامي في زمان الفحص عن المجتهد او عن الأعلم ان يحتاط في اعماله] لكون الاحتياط احد الطرق الثلاثة لامتثال التكاليف ، وقد انحصر فيه اذ المفروض عدم كونه مجتهداً ، وعدم امكان التقليد لعدم احرازه شروطه من الاجتهاد ، او الاعلمية ، فتعين عليه الاحتياط .

(ولا يخفى) ان الاحتياط انما يجب بين اقوال من يحتمل وجود الحجة بينها ، لا بين جميع الأقوال ، ولا بين جميع الوجوه المحتملة ، فلو علم ان الإجتهاد او الاعلمية منحصر في احد اثنين وجب عليه فقط الاحتياط بين اقوالهما دون اقوال الباقين .

هذا اذا أمكن الاحتياط ، وأما فيما كان من الدوران بين المحذورين ولم يمكن الاحتياط كما اذ أفتى احدهما بوجوب صلاة الجمعة والآخر بحرمته او افتى أحدهما بوجوب الاحتياط والآخر بحرمته . تخير بين القولين عقلاً .
(وقد يقال) في زمان الفحص عن الاعلم بجواز تقليد مجتهد والعمل بفتاواه ريثما يظهر الحال وذلك لامرين :

(احدهما) الإجماع المنقول مكرراً على عدم وجوب الاحتياط على العامي .

(وثانيهما) ان وجوب تقليد الاعلم المبنى على بناء العقلاء عليه انما هو

مسئلة (٥١) المأذون والوكيل عن المجتهد في التصرف في الاوقاف او في أموال القصّر ينعزل بموت المجتهد بخلاف المنصوب من قبله كما إذا نصبه متولياً للوقف أو قيّماً على القصّر فانه لا تبطل توليته وقيمومته على الاظهر

فيما كان الاعلم متميزاً ، وأما مع عدم تميزه فلا يجب تقليد الأعلم ، ولا بأس بالذهاب اليه (كما) ان ذلك لا يجري في زمان الفحص عن المجتهد بل لا بد حينئذٍ من الاحتياط معيناً .

(وهنا ايرادان) الاول : على الماتن الذي احتاط في أصل وجوب تقليد الاعلم لماذا لم يحتط هنا وارسل المسئلة ارسال المسلّمات، وكان اللازم ان يقول (يجب على العامي في زمان الفحص عن المجتهد ان يحتاط في اعماله، والاحوط ذلك ايضاً في زمان الفحص عن الاعلم) .

(الثاني) على من يقيدون وجوب تقليد الاعلم بقيد من عدم موافقة فتوى غير الاعلم للاحتياط أو لعلم بالمخالفة او غيرهما ، حيث كان اللازم عليهم التعليق على هذه المسئلة مع انهم غالباً تركوا ذلك (ولعل) ذلك من الماتن والمعلقين لاجل علمهم لعدم خفاء مثله بعد تكرر ذلك منهم في مختلف المسائل .

(هذا) كله بناءاً على ما هو المعروف من وجوب تقليد الاعلم مطلقاً ، واما مع عدم الوجوب مطلقاً فالامر سهل .

[مسئلة (٥١) المأذون والوكيل عن المجتهد في التصرف في الاوقاف او في اموال القصّر ينعزل بموت المجتهد] لزوال الوكالة والاذن بزوال الحياة ، لكون جواز تصرّف المأذون والوكيل فرع جواز تصرف المجتهد . فإذا زال جواز تصرف المجتهد بالموت زال بالنسبة الى الفرع ايضاً [بخلاف المنصوب من قبله كما إذا نصبه متولياً للوقف أو قيّماً على القصّر فانه لا تبطل توليته وقيمومته] بموت المجتهد [على الاظهر] .

الاقوال في المسئلة اربعة :

(الاول) عدم الانعزال بالموت مطلقاً ، وقد مال اليه الاخ الاكبر .

(الثاني) الانعزال مطلقاً نقـــل القول به عن صاحب البلغة والشيخ الانصاري (قده) ومال اليه جمع من مراجع العصر ومن تقدمهم كالكلبايكاني والاصطهباناتي ، والشاهرودي (قدهم) وغيرهم .

(الثالث) التفصيل بين الإذن والوكالة ونحوهما فينعزل بموت المجتهد ، وبين النصب ونحوه فـــلا ينعزل ، وهو قول الماتن وكل من لم يعلق عليه كالبروجردي ، والحكيم ، والسيد عبد الهادي (قدهم) وغيرهم .

(الرابع) التفصيل المنسوب الى صاحب الجواهر (ره) من الفرق في النصب ايضاً بين كون النصب من المجتهد نفسه فينعزل بموته ، وبين كون النصب من قبل الامام عليه السلام ، اي باعتباره نائب الامام فلا ينعزل المنصوب بموت المجتهد الناصب له .

(ولا يخفى) أن هذه الاقوال هي للقائلين بالنيابة العامة للفقيه في زمن الغيبة ، وأما القائل بعدمها ـ وهم قليل وإن ذهب اليه بعض مراجع العصر ـ فواضح انه يرى الانعزال بالموت مطلقاً ، لانـه لا يجوز للفقيه أصل نصب الولي ، والمتولي ، والقيّم ونحوهم إلا بمقدار حفظ نظـــام المعاش من ذاك الباب لا من باب صلاحية الفقيه للنصب والعزل ، لكن لا يخفى ضعفه كما سيأتي في محله .

(حجة) القول الاول : تتلخص في أن اذن الفقيه لشخص التصرف في الوقف ، او توكيله ، او نحوهمـا نصب وتوليـة ، وليسا شيئين حتى يفرق في حكمها .

قال في (الفقه) – بعد مقدمة تمهيدية – : (ان من بيده الاعتبار لو اعتبر شيئاً مستمراً كان اللازم القول باستمراره الى ان يجيىء الرافع ، وفيما نحن فيه حيث إن الامام (عجل الله تعالى فرجه) اعتبر ولاية الفقيه العامة في زمان الغيبة – كما سبق – فالنصب من الفقيه حكمه حكم النصب من الامام عليه السلام فلو نصب الفقيه او وكّل او أذن في شيء مستمراً كان للمأذون التصرف ولو مات المجتهد (لان) انعزاله بالموت لا يخلو من أن يكون (إما) لعدم اعتبار عقلائي لذلك (وفيه) أن العقلاء يعتبرون ذلك ، ولذا نرى في الحكومات الفعلية أن الملك او الوزير لو اعطى منصب المتصرفية لأحد ثم عيّن المتصرف شخصاً للجباية او الحراسة او نحوهما كان له حق ذلك ولو بعد موت المتصرف او عزله أو نحوهما إلا بردع من المتصرف الثاني (وإما) لردع الشارع عن ذلك الاعتبار (وفيه) انه لا دليل على الردع (وإما) لعدم ولاية عامة للفقيه (ففيه) ان الدليل الذي يدل على حق الفقيه في نصب أصل المتولى ونحوه دليل على العموم مطلقاً – كما عرفت سابقاً الولاية العامة للفقيه – فلو وكل الفقيه شخصاً أو أذن له او أعطاه التولية او القيمومة او نحو ذلك مستمراً كان له ذلك مستمراً ولو بعد موته) انتهى .

(حجة) القول الثاني – وهو الانعزال مطلقاً ، سواء كان المجتهد أذن له في التصرف بأموال الصغار ، او الوقف ، ونحوهما او وكله في ذلك ، أم نصّبه وولاّه ، وجعله قيّماً – أمور :

(الاول) أن نصب المجتهد القيّم والوالي ونحوهما نوع اذن ووكالة في ممارسة ذاك العمل ، إذ المجتهد نفسه مأذون في ذلك ، فيأذن غيره ، او يوكله ، فليس النصب في الحقيقة إلا عبارة أخرى عن الاذن والتوكيل ، وبالإجماع ينعزل الوكيل والمأذون بموت الموكل والآذن، فكذا المنصوب.

(واورد) عليه: بالفرق بين النصب وجعل القيمومة والولاية ونحو ذلك وبين الإذن والتوكيل ، والفرق يظهر في مقام الارادة ، والنية ، وكيفية الانشاء .

(الثاني) ان اعطاء المنصب من المجتهد فرع ولاية المجتهد، وبموت المجتهد تزول ولايته ، فيزول ما هو فرعها وهو النصب .

(واجيب) بأن الدليل دل على ان منح المنصب حدوثاً يحتاج الى حياة المجتهد ، ولم يدل الدليل على كونه بقاءاً ايضاً محتاجاً الى حياة المجتهد ، كيف فرع الحدوث لا يمكن جعل النصب وإحداثه ، اما في البقاء فيمكن وتتعلق به الاعتبارات العقلائية .

(الثالث) ان المجتهد ليس له حق جعل المنصب والولاية لأحد ، إذ الثابت للمجتهد من ذلك هو القيام بأمور الحسبة التي يعلم ارادة الله تعالى لها في كل حال مع شروطها الاخرى، أما جعل شخص متولياً ابدياً على الوقف، ونحو ذلك فلم يثبت للمجتهد ، فكيف يستمر ما لم يثبت الحق في إنشائه ونفوذه ؟

(ورُدّ) بأن المفروض المفروغية عن هذه الصلاحية ، إذ الكلام في السالبة بانتفاء المحمول ، لا السالبة بانتفاء الموضوع ، وسيأتي في محله صلاحية المجتهد الجامع للشرائط لهذا الجعل ونحوه .

(وهذا) الأخير هو العمدة في حمل جمع من المراجع المقاربين والمعاصرين على الميل الى هذا القول ، لكنه كما ترى .

(واستدل) للقول الثالث وهو التفصيل بين الإذن والوكالة فينعزل بموت المجتهد وبين النصب والجعل فلا ينعزل بالموت .

(أما) الانعزال في الاذن والوكالة بالموت فقال بعض الشراح (والوجه فيه واضح ، لارتفاع الإذن وبطلان الوكالة بالموت ، مضافاً الى الإجماع بقسميه فيها) .

(وقد يؤخذ عليه) : بأن الاجماع منقوله لا يفيد ، ومحصّله – مضافاً الى انه غير حاصل – محتمل الاستناد ، فلا يكون دليلاً مستقلاً .

(ووضوح) ارتفاع الإذن وبطلان الوكالة بالموت غير ثابت ، إذ ليس المهم التعبير بلفظ (الإذن) و (الوكالة) ونحوهما ، إنما المهم مقدار ارادة المجتهد من هذه الالفاظ ومقدار دلالتها بأنفسها ، وإذا ثبت ما ذكره في حجة القول الاول من ان المستفاد من هذه الالفاظ في مقام الجعل هو الجعل نفسه بطل هذا الاستدلال .

(وأما) عدم انعزال المجعول والمنصوب فبأمور :

(أحدها) الإجماع ، نقل عن الشيخ والمحقق الكركي وغيرهما ، وعن الإيضاح نفى الخلاف عنه .

(وفيه) أن المحصل منه غير حاصل ، والمنقول منه غير مقبول .

(نعم) الشهرة محققة على الظاهر إجمالاً ، لا مطلقاً ، لما ربما يدعى من عدم التزام مشهور متأخري المتأخرين والمقاربين والمعاصرين بذلك .

(ثانيها) ان حق الجعل ونصب القيّم والمتولى الذي كان للامام عليه السلام هو بنفسه يكون للمجتهد الجامع للشرائط ، فكما أن بموت الامام لا ينعزل من نصبهم أولياء بالإجماع ، كذلك من هو بمنزلة الامام عليه السلام وهو المرجع الجامع للشرائط ، وقد يستدل لذلك بالتوقيع الشريف (فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله) فالتقابل بين الحجتين يعطي اتحادهما حكماً إلا ما خرج

بالدليل (لا اقل) من اعطـــاء صلاحيات الحجية الشاملة لنصب القيم . ونحوه .

(وفيه) ان هذا بناءاً على عموم ولاية الفقيه صحيح ، وأما بناءاً على عدم عموم الولاية مشكل .

(ثالثها) أن نصب القيّم والولي ونحو ذلك من شئون الحكام والقضاة ، وقد جعل الامام عليه السلام للمجتهد الحكومة والقضاء، فما هو من شئونهما مجعول للمجتهد ايضاً .

(أما الصغرى) فلا إشكال في أن القضاة والحكام في البلاد كانوا يجعلون متولياً على الوقف الذي لا متولي له ، وقيّماً على صغار لا وليّ لهم ، ونحو ذلك سواء في ذلك حكام وقضاة الجور ، وحكام وقضاة العدل مثل محمد بن أبي بكر ، ومالك الأشتر ، وابن عباس وغيرهم .

(وأما الكبرى) فيكفي للاستدلال مقبولة عمر بن حنظلة ، وصحيحة أبي خديجة ، وفي الأولى (فاني قد جعلته عليكم حاكماً) وفي الثانية (فاني قد جعلته قاضياً) .

(والإشكال) فيه بأن جعـــل القضاوة ، او الحكومة أعم من جعل صلاحية نصب القيّم والولي،لاحتمال أن يراد بهما رفع الخصومة فقط (مندفع) بأن ظاهر لفظتي (حاكم) و (قاض) ولو بقرينة الانصراف او مقابلتهما في الروايات بحكام وقضاة العامة هو القاضي والحاكم مثلما كان للعامة ولا إشكال في ممارسة قضاة العامـة ، وحكامهم لهـذه الأمور (مضافاً) الى أن الولاية العامة التي ذهب اليهـا المشهور كفيل بمنح الصلاحية في ذلك المجتهد الجامع الشرائط .

(رابعها) أن للمجتهد نوعين من الاعمال (أحدهما) ما يعمله مما هو من

شئون ولايته الشخصية (ثانيهما) ما يعمله مما هو واسطة في إثباته ، ونصب المتولي ونحوه من قبيل الثاني ، إذ النصب ونحوه بما هو من شئون الله تعالى – اولاً وبالذات – فأعمال المجتهد له انما يكون واسطياً لا أصلياً ، فلا وجه لانعدامه بموت المجتهد ، لعدم ترتب شيء على الواسطة .

(وفيه) أن كون ذلك من هذا النوع دون ذاك اول الكلام ، مضافاً الى صلاحية المجتهد للنوعين محل إشكال اذا انكرنا الولاية العامة ، نعم مع التزام الولاية العامة كان للمجتهد النوعان كلاهما .

(خامسها) الاستصحاب ، وتقريره من وجهين (أحدهما) استصحاب الموضوع وهو بقاء تلك المناصب والولايات ونحوهما بعد موت المجتهد (ثانيهما) استصحاب الحكم الوضعي او التكليفي وهو صحة او جواز تصرفات الولي والقيّم والمنصوب بعد موت المجتهد .

(واورد عليه) اولاً : بكونه من الاستصحاب في الحكم المعارض دائماً (ولا يخفى ما فيه) .

وثانياً : بالشك في بقـــاء موضوع الاستصحاب ، إذ يحتمل كون ولاية الولي من آثار ولاية القاضي الجاعل لها ، فاذا مـــات القاضي ارتفعت ولاية الولي لارتفاع ولاية القاضي لا محالة (وفيه) ان هذا عبارة أخرى عن الشك في ضيق الجعل وسعته ، ومعه مجال الاستصحاب مفتوح ، لأنه لو كان الجعل معلوماً سعته أو ضيقه فلا محل للاستصحاب انما محله ما يشك في ضيق الجعل وسعته(واتحاد) الموضوع عرفاً كاف كما حقق في محله، وفيما نحن فيه موضوع الاستصحاب ولاية الولي ، وقيمومة القيّم ونحوهما ، وهما مع الشك في بقائهما يكفل الاستصحاب للبقاء .

وثالثاً : بمعارضته باستصحاب الفساد في العقود والمعاملات الواقعة من

الولي والقيّم (وفيه) انه لا يعارضه لكونه مسببياً ، واستصحاب الولاية ، او جواز التصرف مسببي .

(واستدل) للقول الرابع المنسوب الى الجواهر من التفصيل بين كون النصب عن نفس المجتهد فتبطل الولاية بموته لأنه من شئونه نفسه ، وبين كون النصب عن الامام عليه السلام فلا تبطل لأنه من شئون ولاية الامام عليه السلام .

وعمدة الدليل والفارق هو أن الولاية وجعل ولي على شيء من وقف او صغير او نحوهما إن كان باعتبار المجتهد نائباً عن الامـام ، فبموته لا تبطل الولاية، لأن الناصب حقيقة هو الامام عليه السلام، والمجتهد كان واسطة في النصب، والامام لم يمت فكذا الولاية (أما) إذا جعل المجتهد الولاية من قبل نفسه ، فتكون فرعاً عن ولايته هو، وكما يبطل بالموت أصل ولايته كذا يبطل فرعه وهو توليته شخصاً آخر .

(وفيه) اولاً : ما الدليل على أصل جواز توكيل المجتهد من قبل الامام عليه السلام ؟ ومجرد صلاحيته لجعل النيابة لغيره أعم من أن يكون ذلك الجعل من قبل الامام عليه السلام وهكذا ولاية المجتهد عن الامام لا يعني جواز جعل ولي من قبل الامام عليه السلام .

(وما يقال) من ان منصب القضاء بما هو ـ اولاً وبالذات ـ منصب الامام وقد فوض في زمن الغيبة الى المجتهدين ، فكل تصرف وظيفي يقوم به المجتهد انما يكون نيابياً ، ومن تصرفاته جعـل القيّم والمتولى ونحوهما ، فمنصوبه منصوب الإمام ، ولازم ذلك عـــدم بطلان التولية بموت المجتهد مطلقاً .

(ففيه) ـ مضافاً الى أنــه خلاف التفصيل المذكور ، وتأييد للقول الأول ـ لا تلازم بين كون المجتهد نائباً عن الإمام وبين كون جعـله التولية

بالنيابة عن الإمام عليه‌السلام لعدم الدليل على الثـاني ، ومعه يكفي طرداً للأحكام المترتبة عليه .

(وثانياً) ما الدليل على أن صلاحية نصب المجتهد القيّم والولي لازمـه انعزاله بموت المجتهد ، اذ هو أعم من الحدوث فقط ، والحدوث مع البقاء ، ألا ترى أن الجد او الأب يجعـل القيمومة لشخص وتبقى القيمومية مستمرة بعد موتها ، وكذا الواقف يجعـل التولية بيد شخص ، وتبقى الولاية بعد موت الواقف .

(فرع) هل سقوط مرجع التقليد عن صلاحية الاذن ، والتوكيل والنصب والتولية ونحوها بغير الموت ، من فقد شرط آخر من الشروط كصيرورته كافراً ، او فاسقاً ، او مخالفاً ، او مجنوناً ، او نسيان الاجتهـاد مطلقاً، او ضعف الاجتهاد عنده بحيث صار مجتهداً غير مطلق ، او صيرورته مفضولاً بعد أن كان أعلم (بناءاً على اشتراط الاجتهاد المطلق ، والأعلمية) هل ذلك موجب لانعزال من أذن لهم او وكلهم ، او نصبهم كالموت – على القول به – أم لا ؟

(الظاهر) كون فقد سائر الشرائط نظير فقد الحياة في الاستدلال ، والاوجه والأقوال ، إذ لا دليل خاص في فقد الحياة حتى يخصص بها دون ما سواهـا من الشروط ، وإنمـا عمدة الدليل هو أن هـذه المناصب المجتهد ابتدائية ام استمرارية ايضـاً فالدليل واحد في المسائل كلهـا (وقد) ذكر الفقهاء في كتاب الوكالة انها تبطل بالموت والجنون والاغماء من كل واحد من الموكل أو الوكيل ، (إذن) فلو جن الفقيه بطل اذنه ، وتوكيله ، ونصبه ونحوها بناءاً على القول بالبطلان مطلقاً ، وهكذا لو فسق، أو صار مخالفاً ، او صار مفضولاً ، وهكذا غيرها . وبناءاً على التفصيلين المذكورين ، او على القول بعدم البطلان مطلقاً يكون الكلام الكلام ، والدليل الدليل، والايراد الايراد ، والنقض النقض ..

مسئلة (٥٢) إذا بقي على تقليد الميت من دون أن يقــلد الحي في هذه المسئلة كان كمن عمل من غير تقليد

مسئلة (٥٣) إذا قلد من يكتفي بالمرة ـ مثلا ـ في التسبيحات الأربع واكتفى بها او قلد من يكتفي في التيمم بضربة واحدة ثم مات ذلك المجتهد فقلد من يقول بوجوب التعدد لا يجب علفه اعادة الأعمال السابقة (وكذا) لو اوقع عقداً او إيقاعاً بتقليد مجتهد يحكم بالصحة، ثم مات وقلد من يقول بالبطلان يجوز له البناء على الصحة (نعم) فيما سيأتي يجب عليه العمل بمقتضى فتوى المجتهد الثاني (وأما) إذا قلد من يقول بطهارة شيء كالغسالة ثم مات

[مسئلة (٥٢) إذا بقي على تقليد الميت من دون أن يقلد الحي في هذه المسئلة]ولا حكم عقله بجواز البقاء لكونه من الفضلاء الذين يعرفون مقاييس الاعتبارات العقلائية ونحوها [كان كمن عمل من غير تقليد] فحاله حال الجاهل القاصر او المقصّر وقد مرّ تفاصيل من الكلام حول ذلك في شرح المسائل (٧ ـ ١٦) وغيرها، وخلاصة الكلام : هو صحة عمله بشرطين (أحدهما) حصول قصد القربة منه في العبادات (ثانيهما) مطابقته لفتوى من يجب عليه تقليده حال تصحيح العمل، أو حال العمل نفسه، او كليهما، او أحدهما على الخلاف بينهم في ذلك .

[مسئلة (٥٣) إذا قلد من يكتفي بالمرة ـ مثلا ـ في التسبيحات الأربع واكتفى بها او قلد من يكتفي في التيمم بضربة واحدة ثم مات ذلك المجتهد] او فقد شرطاً آخر من شروط صحة التقليد كالعدالة، والايمان والعقل، ونحوها [فقلد من يقول بوجوب التعدد لا يجب عليه اعادة الأعمال السابقة(وكذا) لو اوقع عقداً او إيقاعــاً بتقليد مجتهد يحكم بالصحة ، ثم مــات] او فقد سائر الشروط [وقلد من يقول بالبطلان يجوز له البناء على الصحة (نعم) فيما سيأتي يجب عليه العمل بمقتضى فتوى المجتهد الثاني (وأما) إذا قلد من

وقلد من يقول بنجاسته فالصلوات والأعمال السابقة محكومة بالصحة وإن كانت مع استعمال ذلك الشيء وأما نفس ذلك الشيء إذا كان باقياً فلا يحكم بعد ذلك بطهارته (وكذا) في الحلية والحرمة فإذا أفتى المجتهد الأول بجواز الذبح بغير الحديد ـ مثلاً ـ فذبح حيواناً كذلك فمات المجتهد وقلد من يقول بحرمته فإن باعه أو أكله حكم بصحة البيع وإباحة الأكل وأما إذا كان الحيوان المذبوح موجوداً فلا يجوز بيعه ولا أكله وهكذا

يقول بطهارة شيء كالغسالة ثم مات] او فقد شرطاً آخر [وقلد من يقول بنجاسته فالصلوات والأعمال السابقة محكومة بالصحة وإن كانت مع استعمال ذلك الشيء وأما نفس ذلك الشيء إذا كان باقياً فلا يحكم بعد ذلك بطهارته (وكذا) في الحلية والحرمة فإذا أفتى المجتهد الأول بجواز الذبح بغير الحديد – مثلاً – فذبح حيواناً كذلك فمات المجتهد] أو فقد شرطاً آخر من شروط جواز التقليد [وقلد من يقول بحرمته فإن] كان قد [باعه] سابقاً [أو أكله] سابقاً [حكم بصحة البيع] وجواز التصرف في ثمنه وإن كان ثمنه باقياً فعلاً [وإباحة الأكل] الأكل السابق [وأما إذا كان الحيوان المذبوح موجوداً فلا يجوز بيعه ولا أكله وهكذا] سائر الفروع المشابهة لما ذكرنا (ولا يخفى) أن الظاهر اتحاد الحكم والوجوه والأقوال في هذه المسئلة، ومسئلة تبدل رأي المجتهد ، ومسئلة العدول عن الحي الى الحي جوازاً او وجوباً ، وان كانت قد تختلف بعض الفروع فيها .

هذه المسئلة معركة الاراء ، وفروعها مختلفة ومتشابكة ، واختلفت كلمات الفقهاء في منشأها كما اختلفت فتاواهم في أحكامها .

(أما منشأها) فمن قائل بأنها مسئلة الأجزاء ، والكلام فيها هنا في الفقه هو الكلام عنها في الأصول .

(ومن) قائل بأنهـا أعم من مسئلة الاجزاء ، لاختصاص الأجزاء بالواجبات ثم بالعبادات فقط ، وأعمية هذه المسئلة لشمولها المعاملات ، وغير الواجبات .

(ومن) قائل بالعكس ، كما عن المحقق الايرواني .

(وعن بعضهم ان النسبة بينهما العموم من وجه لشمول مسئلة الأجزاء للأمر الواقعي والأمر الاضطراري ، وأشملية هذه المسئلة لشمولها التكليفيات والوضعيّات كلها وعن غيرهم غير ذلك .

(وأما أحكامها) فالأقوال والوجوه فيها كثيرة ربما تنيف على العشرة والذي يحضرني في هذه العجالة من اقوالهم عشرة :

(الأول) عـدم وجوب التدارك للاعمال السابقة ، وجواز البناء على الفتوى السابقة في الآثار الباقية للعمل السابق مطلقاً إلا ما خرج بدليل خاص .

(الثاني) وجوب التدارك مطلقاً إلا ما خرج بدليل خاص .

(الثالث) التفصيل بين انكشاف الخلاف قطعاً فيجب التدارك مطلقاً ، وبين انكشاف الخلاف اجتهاداً فلا يجب التدارك مطلقاً .

(الرابع) التفصيل بين انكشاف الخلاف قطعـاً ، او إعتماداً على دليل اجتهادي فيجب التدارك ، وبين انكشاف الخلاف اعتماداً على الاحتياط ، ونحوه من الأصول العملية فلا يجب التدارك .

(الخامس) التفصيل بين تبدل رأي المجتهد ، وبين الرجوع من الميت الى الحي ، بوجوب التدارك في الأول دون الثاني .

(السادس) التفصيل بين العبادات والمعاملات بوجوب التدارك في الأولى ، دون الثانية .

(السابع) العكس .

(الثامن) التفصيل بين كون العمل السابق لا أثر له فعلاً فلا يجب ملاحظة الفتوى الثانية وبين كونه ذا أثر فعلي كالحيوان المذبوح بغير الحديد اعتماداً على فتوى جواز ذلك مع وجود الذبيحة ، ثم قلد من يقول بعدم جوازه فيجب ملاحظة الفتوى الثانية في هذا الأثر .

(التاسع) التفصيل في الأثر الفعـلي بين كونه من آثار التقليد الاول أو من آثار وجوده القائم فعلاً، بعدم وجوب ملاحظة الفتوى الثانية في الاول ، ووجوب ملاحظتها في الثاني .

(العاشر) التفصيل بين وجود فتوى لمجتهد جائز التقليد طبق الفتوى الاولى فيجوز البقـــاء عليها وترتيب جميع الآثار ، وبين عدم ذلك فبعض الاقوال السابقة على اختلاف المشارب فيها .

وهذه الاقوال وإن كانت تتداخل في بعضها ، ولكنها تختلف في جوانب أخرى .

(ولا يخفى) أن عمل البحث والنقاش هو ما كان لمطابقة الفتوى السابقة للواقع أو عدم مطابقتها له أثر فعلي ، لا إذا لم يكن له أي أثر فعـلاً ، مثل ما لو كانت الفتوى السابقة عدم وجوب طاعة الوالدين فيما لا يعلمان به وكان يعمل اعتماداً على هذه الفتوى اعمالاً لا يرضى بها والداه، لكن لا يدعها يعلمان بها ، او كانت الفتوى السابقة حرمة العصير العنبي والفتوى الجديده حليتها ، وهكذا غير ذلك .

(استدل) للقول الاول بأمور كثيرة ربما بلغت العشرين او زادت نذكر بعضها المهم :

(أحدها) أن فتوى المجتهد أمر ظاهري، وهو مقتضى للاجزاء، ومعنى الاقتضاء للاجزاء هو كفايته عن الواقع ان لم يصادف الواقع .

(واورد) عليه ـ مضافاً الى الخلاف في وجود الأمر الظاهري من رأس ؟ والى أن الأمر الظاهري موجب للاجزاء، بل المعروف خصوصاً بين المتأخرين عدمها، فالتكاليف مع عدم المصادفة للواقع منجزات ومعذرات فقط وفقط، فلا أمر ظاهري، ومعه لا اجزاء بعد انكشاف الخلاف قضاءاً للمنجزية والمعذرية ـ أن الدليل أخص من المدعى، إذ مسئلة اقتضاء الأمر الظاهري للاجزاء وعدمه تختص بالتكليفيات من الواجبات فقط، وأما المحرمات، والأحكام الوضعية وغيرها فلا يشملها الدليل مع انها داخلة في المدعى .

(ثانيها) الإجماع، وعن بعضهم دعوى الضرورة عليه .

(وفيه) ـ مضافاً الى الخلاف فيه، بل ادعاء الإجماع على خلافه، كما عن العلامة (قده) ـ أن هذا الإجماع لقطعية استناده، ولا أقل من احتماله لا يعتمد عليه .

(ثالثها) الإجماع العملي، المعبّر عنه بالسيرة المتدينة على عدم اعادة الاعمال ولاقضائها عند تبدل رأي المجتهد، او صيرورة المقلد مجتهداً، او تبدل مرجع تقليده بموت او سقوط عن جواز التقليد بفقد شرط آخر، او نحو ذلك .

(واورد عليه) بعدم ثبوتها كلياً مع شروطها بحيث تكون حجة شرعية، من عموم السيرة، واستمرارها واتصالها بزمان المعصوم عليه السلام، وعدم ردعه عنها .

(رابعها) ما عن الفصول من (أن الواقعة الواحدة لا تتحمل اجتهادين)، وفسرت بأن الاجتهاد الثاني لا يهدم آثار الاجتهاد الاول .

(وفيه) ـ مضافاً الى انه لا يعلم المراد من هذه العبارة المجملة ـ انه اول الكلام .

(خامسها) أن لازم عدم ترتيب الآثار على الاجتهاد الأول هتك الشريعة وعدم انضباطه ، وذلك : بأن الشارع لو حكم بشيء فأتى به العبد بالطريق المقرر له شرعاً ، ثم وجب بحكم الشارع نقضه وتهديم ما أتى به سابقاً لارتفع وثوق العقلاء بالشرع ، وليس هـذا ونحوه طريقة الشرع الحكيم في سن الأحكام للناس .

(واورد عليه) بأن الشرع وضع أحكاماً ، ووضع اليها طرقاً ، فإن أخطأ المجتهد في استخراج الأحكام وأوجب الشرع عليه الاعادة والقضاء أي هتك فيه للشرع ؟

(سادسها) أن نصب الشارع المجتهد للفتوى ، وأمره بأخذ الاحكام منه والعمل بقوله يقتضى عرفاً صحة مـا أتى به المكلف تقليداً له ، وعدم الاعادة فيها .

(وأجيب) بأنه لا مانع من رفع اليد عن هذا المقتضى بدليل آخر ، كالحاكم الذي نصب للحكم ولا مانع حينئذٍ من جواز نقض حكمـه في بعض الموارد .

(سابعها) لزوم الحرج الشديد ، والهرج والمرج ، ، إذ قد يتبدل رأي المجتهد عدة مرات ، او قد يتبدل مرجع تقليد شخص طيلة حياته اكثر من عشر مرات ، فلو وجب في كل مرة تبدلت الفتوى ، او تغير مرجع التقليد عدم ترتيب آثار الصحة على الأعمـال الصادرة سابقـاً المخالفة لفتوى الثاني ، والثالث ، والرابع ، وهكذا لزم الهرج والمرج ، والحرج الشديد الأكيد .

(واجيب) بأن الحرج إن كان شخصياً رفع الحكم عن الشخص الخاص في المورد الخاص ، وإن كان نوعياً فلا يرفع الحكم عمن ليس عليه حرج ـ كما حقق في الاصول ـ فالدليل أخص من المدعى .

(ثامنها) ان الاجتهادين كلاهما حجة مستندة الى أدلة شرعية ، وكذلك المجتهدان ، فلماذا رجح الاجتهاد الثاني فقط ؟ ولم لا يكونان كلاهما حجة بقاءاً كما كانا كذلك حدوثاً .

(واجيب) بأن الاجتهاد الاول قد زال بالاجتهاد الثاني لظهور فساد ما اعتمد عليه فيه وكذلك فتوى المجتهد الاول قد زال بموته ، ولذا عدل عنهما .

(تاسعها) الاستصحاب بمختلف وجوهه وانواعه ، من استصحاب عدم وجوب الاعادة والقضاء ، أو استصحاب الصحة ، ونحوهما .

(واورد عليه) ـ مضافاً الى الاشكال في استصحابات الأحكام مطلقاً الذي أصر عليه بعض مراجع العصر ـ انه تعليقي ، إذ لو كانت الحجية باقية للفتوى الأولى ، او لفتوى الأول صح التمسك به ، والمفروض عدم البقاء .

(وهناك) أدلة أخرى ذكروها في المقام ، ولكن فيما ذكرنا كفاية ، (والحاصل) أن الأدلة وإن خدش فيها واحداً واحداً بأجوبة لم تكن تامة في بعضها وإن تم بعضها الآخر ، إلا أن المجموع من هذه الادلة وغيرها يشرف الفقيه على الاطمينان الى عدم لزوم الاعادة والقضاء إلا فيما استثنى بأدلة أخرى وبحكم ثانوي (كما ربما لا يخفى) .

(واستدل) للقول الثاني : وهو وجوب التدارك مطلقاً إلا ما خرج بالدليل بما ذكرناه في أجوبة القول الاول ، بعد كون المقتضى للأدلة الاولية هو لزوم التدارك ، إذ مع لزوم اتباع الفتوى الثانية ، او فتوى المجتهد

الثاني أصبح الاولى والاول بلا ملاك ، وكما لا يجوز الاعتماد ابتداءاً على الأولى والأول كذلك استدامة ، لعدم الفرق .

(والجواب) – مضافاً الى ان لزوم اتباع الثانية او الثاني اول الكلام – ان كون ذلك مقتضى الأدلة الاولية محل إشكال ، مع أن صيرورة الاول والاولى بذلك بلا ملاك غير تام ، هـذا كله بالاضافة الى الفرق بين الاعتماد ابتداءاً واستدامة بجريان قاعدة الاجزاء وغيرها في السابق دون اللاحق ، وبكون السابق حجة ظاهراً ابتداءاً لا استدامة .

(واستدل) له ايضاً بوجوه أخرى نذكر بعضها تتميماً للفائدة :

(أحدها) أن الاوامر الشرعية تابعـة للمصالح الواقعية ، والنواهي للمفاسد الواقعية وهما لا تسقطان إلا بأمور (الطاعة) و (المعصية) و (عدم القدرة) و (فوات الفرض) ونحو ذلك والكل منتف في المقـام . فسقوط الأمر والنهي الواقعيين بمجرد امتثـال الامر الظـاهري ، او امتثـال المنجز والمعذر إن كان مع بقـاء المصلحة والمفسدة اللتين اوجبتا الامر والنهي فغير معقول ، لاستلزامه انفكاك العلة عن معلولها ، وإن كان بالطاعة ، فالمفروض انتفائها ، او بالمعصية فالمفروض وجود المعذر ، وإن كان بعدم القدرة فهو خارج عن محل البحث ، وإن كان لاجل فوات الفرض فلا دليل عليه .

(وأجيب) بأن الاخير هو الصحيح ، وهو فوات الفرض ، إذ قيـام الدليل على الاكتفاء بالمنجز والمعذر لازمه العرفي استيفاء الفرض به بدلاً عن الواقع (مضافاً) الى انه لا دليل على وجوب تحصيل مصلحة الواقع مطلقاً حتى في مثل المقـام ، فالنوبة اذا وصلت الى الاصل كان الاصل الجـاري في المقام هو البراءة للشك في وجوب تحصيل الواقع فيما نحن فيـه ، لا الاشتغال لأن مجراه العلم فتنجز التكليف وهو مشكوك فيه كما قلنا .

(ثانيها) ان الفقهاء بنوا على نقض الآثار في الموضوعات ، فلو اعتمد على أصل الطهارة في ماء ثم قامت البينة على نجاسته التزموا بالعمـــل بالامارة ، وهكذا فلتكن الاحكام كذلك لعدم فرق او فارق (مع) انهم لم يحكموا بالصحة في موارد من الاحكام ايضاً كما لو توضيء بمائع وصلى لقيـام الامارة على كونه مـاءاً ثم تبين كونـه خمراً فان وضوئه وصلوته باطلان وغير ذلك من الموارد .

(وأجيب) بأن الفقهاء لم يفرقوا في ذلك بين الاحكام والموضوعات بل ساووهمـا بحكم واحد (قولكم) في انكشاف نجاسة المـاء (التزموا بالعمل بالامارة) إن كان القصد العمل فيما مضى فهو غير مسلـّم ، وإن كان المقصود العمل فيما يأتي فهو صحيح ولكنه لا يستدل به لكم .

(ثالثها) لماذا الفرق بين آثار الاعمال الماضية ، بالذهاب الى الصحة في الآثار الماضية ، والبطلان في الآثار الباقية ، فالمنشأ واحد ، فإما يقال ببطلان كليهما ، او بصحة كليهما ، والثاني لا يصار اليه لاستلزامه فقهاً جديداً فيبقى الاول وهو الحكم ببطلان كليهما .

بيان ذلك : ان المـاء المحكوم ظاهراً بالطهـارة المنكشف بعد الوضوء والغسل والصلاة نجاسته ، إما ان نقول ببطلان الوضوء والغسل والصلاة مع نجاسة اليد الملامسة له ، او نقول بصحتها مع طهارة اليد ، فالتفكيك بين متلازمين باطل عقلاً ، ولا يمكن الحكم بطهارة اليد حـالاً ، فيبقى الحكم بنجاسة اليد وبطلان الوضوء والغسل والصلاة .

(وأجيب) ـ مضافاً الى أن مـا لا يمكن التفكيك فيه همـا المتلازمان العقليان او الخارجيان ،أما المتلازمان الجعليان او الاعتباريان فيصح التفكيك بينهما إذا قام الدليل على التفكيك ، كما قـام الدليل على التـلازم وكم له من نظائر في الفقه ، كالتوضيء والغسل بماء مشتبه بالنجس شبهة محصورة حيث

حكموا بطهارة اعضائه مع استصحاب الحدث فيه، وكاللحوم المجلوبة من بلاد الكفار ـ بناءاً على قول ـ من الحكم بالحرمة والطهارة معاً فيها تحكيماً للأصلين أصل الحرمة، وأصل الطهارة، وغير ذلك ـ ان الفارق في آثار الاعمال الماضية هو شمول أدلة الاحكام للباقية دون الماضية فاليد الملاقية للماء المنكشف نجاسته مشمولة لملاقي النجس وجداناً فيحكم بنجاسة هذه اليد، بخلاف الاعمال الماضية (فتدبر).

(رابعها) ما عن المحقق النائيني (قده) من ان القول بالاجزاء يلازم التصويب المحرم ولا نقول به، فلا إجزاء.

(بيان الملازمة) : أن التصويب المحرم قسمان (أحدهما) ما التزمه الاشاعرة من خلو الوقائع عن الاحكام، وتبعية الاحكام لأدلة المجتهدين (ثانيها) ما ينسب الى المعتزلة من أن لكل واقعة حكماً واقعياً ولكنه مراعى بعدم اداء نظر المجتهد الى خلافه، فلو أدّى نظره الى الخلاف وقع التزاحم بين الحكمين وترجح جانب الحكم الظاهري.

والاجزاء إما مبنى على أن الحكم الواقعي غير موجود فهو ألاول، أو على ان الحكم الظاهري يقلب الحكم الواقعي حتى مع انكشاف الخلاف وهو الثاني، إذ في غير هذين القسمين لا إجزاء، فلو قلنا بوجود الحكم الواقعي وعدم قلب الظاهري للواقعي مع انكشاف الخلاف فلا محل للاجزاء (إذن) فالقول بالاجزاء يلازم التصويب المحرم، ولا نقول به فلا إجزاء.

(وقد يؤخذ عليه) بما مرّ من أن ظاهر جعل الشارع شيئاً أمارة هو الاكتفاء به مطلقاً، سواء انكشف الخلاف أم لا، وليس معنى ذلك كون أحكام الله مراعاة بعدم اداء نظر المجتهد الى خلافها، بل معنى ذلك هو توسعة دائرة الادلة على الاحكام تسهيلاً على العباد في تحصيل الاحكام، ومثله ليس تصويباً، ولا محرماً.

(وهناك) وجوه أخرى ذكروها تطلب من المفصّلات .

(واستدل) للقول الثالث : وهو التفصيل بين انكشاف الخلاف قطعاً وعلماً فيجب التدارك، وبين الانكشاف اعتماداً على الادلة الاجتهادية والاصول العلمية فلا يجب التدارك (بأن) مع القطع بالخلاف لا تجري اية قاعدة او دليل ، فلا الاجزاء ، ولا الأمر الظاهري ، ولا غيرهما ، وأمـا مع عدم انكشاف الخلاف القطعي ، فالاجتهاد الثاني لا يسقط الاول عن الحجية .

(واستدل) للرابع : وهو لبعض مراجع العصر ، وقد ينسب الى ابن ادريس (ره) ايضاً ، من التفصيل بين الانكشاف القطعي بالخلاف ، او اعتماداً على الادلة الاجتهـادية فيجب التدارك ، وبين انكشاف الخلاف اعتماداً على الاصول العملية كالاحتياط ، والبرائة ونحوهما فلا يجب التدارك إلا مع بقاء الوقت (بأن) مقتضى القاعدة عدم الاجزاء مع انكشاف الخلاف ، إلا أن الاصول العملية بما انها ليست سوى وظـائف مقررة للعبيد في وقت العمـل وليست مضامينها أحكاماً إطلاقاً لا واقعية ولا ظاهرية وقد مضى وقت العمل بالقول السابق فلا توجب مخالفتها الاعـادة والقضاء ، وأمـا في قيـام القطع بالخلاف او قيام الأدلة الاجتهـادية فيظهر معها كون الدليـل السابق المعتمد عليه جهلاً مركباً (وأما قيد) مع بقاء الوقت فمن ابن ادريس الاستدلال له : بأنه إذا ظهر خطأ المجتهد والوقت باق فالفعل يجب اعـادته مطلقاً ، لكون الامر قد توجه اليه ، لدخوله في موضوعه وعدم الدليل على التقييد بغير من أتى به مطلقاً (وعن) الشيخ كاظم الشيرازي (قده) تأييد ذلك بأن الأدلة الأولية تقتضي ذلك، لأن المسقط لها إما الامتثال والمفروض عدمه، او حيلولة الوقت ولم يحل أو غير ذلك فليبين .

(واستدل) للقول الخامس (وهو لبعض الشراح) من التفصيل بين تبدل فتوى المجتهد فيجب معه التدارك ، وبين الرجوع من الميت الى الحي فلا يجب

التدارك (اما الاول) فلأن مقتضى اضمحلال الاجتهاد الاول، وكشف فساده، وعدم اختصاص الحكم المجعول شرعاً لزمان دون زمان هو حجية الاجتهاد الثاني فقط ومعه لا مورد للاجزاء .

(وأما الثاني) فلأن متعلق فتوى المجتهد الثاني وإن كان هو الحكم الكلي إلا أن حجية هذا الرأي انمـــا هي من حين الرجوع اليه لا من الاول ، ولم ينكشف خطأ الحجة الأولى بل انتهى أمدها فلا مقتضى لعدم الاجزاء .

(وفيه) أن الفرق وجيه لكنه من غير فارق ، لا عقلاً ولا شرعاً .

(واستدل) للقول السادس (وهو وجوب التـدارك في العبــادات دون المعاملات) بأن مقتضى القاعدة وجوب التدارك فيها غير أن وجوب التدارك في المعاملات له مانع اوجب عدم الالتزام بالتدارك، وهو ان الأحكام الوضعية (كالملكية ، والزوجية ، ونحوهمـــا) اعتبارات خاصة من الشرع والعرف لمصالح دعت تلك المصالح الى هذه الاعتبارات ، ومـــا دام الامر كذلك فلا يتصور كشف خلاف لها حتى يقال بالاجزاء او عدمه ، مثلاً (العقد الفارسي) كان سبباً للزوجية لاجل امر اعتباري ، والامر الاعتباري موجود دائماً ، فيكون العقد الفارسي ذا مصلحة دائمـــاً ، وليست تلك المصلحة تحصيلية لأمر آخر ، حتى يكون مجال للقول بأن ذلك الأمر الآخر الواقعي حصل او لم يحصل ، أجزء عنه هذا أم لم يجزء عنه .

(ويجاب) ـ مضافاً الى وحدة الملاك في العبادات والمعاملات فما وجه هذا التفصيل ؟ ـ بأن المحقق المعروف عند أهل التحقيق بل المدعى عليه الاجماع مكرراً هو ان الامارات والاصول والطرق كلها لو كواشف لا غير ضم الى جهة كشفها مصلحة التسهيل على الامة المبنى عليها الشريعة السمحاء (مع) ان ما ذكر ليس سوى ما يؤل الى التصويب كما لا يخفى .

(واستدل) للقول السابع ، وهو عكس السادس من وجوب التدارك في المعاملات دون العبادات ، بالاجماع على عـــدم وجوبه في العبادات ، وهو الفارق .

(ويجاب) ـ مضافاً الى عدم تحقق الاجماع في كل العبادات ، فالدليل أخص من المدعى ـ أن المدرك لم ينحصر بالاجماع حتى يخصص به القول ، بل المدارك متعددة ، وهي على قدم واحد اما تشمل العبادات والمعاملات معاً ، او لا تشملها معاً .

(واستدل) للقول الثامن (وهو التفصيل بين كون العمــل ذا أثر فعلي فيجب العمــل في أثره الفعلي بالفتوى الثانية او بفتوى الثـاني ، وبين غيره فلا يجب الاعادة او القضاء او التدارك) بالجمع بين مــا دل على لزوم اتباع الحجة الفعلية وهي الفتوى الثانية ، وبين ما هو مقتضى القاعدة العرفية من كون الأمر موجباً للاجزاء ، فيعمل فيما مضى بالقاعدة العرفية ، وفي الاثر الفعلي بالحجة الفعلية ، وهذا القول هو ظاهر المتن واليه ذهب جمع من مراجع العصر ، وإن كان بينهم اختلاف في عدد من الموضوعات من كونها مندرجة تحت هذا الكلي اولا ؟ والوجه فيه متين وإن كان غير خـــال ايضاً عن الإشكال .

(وأما) القول التاسع (وهو التفصيل في الاثر الفعلي بأنه إن كان من آثار التقليد الاول فلا يجب التدارك ، وإن كان من آثار وجوده الحاصل فـلا فيجب التدارك واليه ذهب في المستمسك) مثلاً في لحم المذبوح بغير الحديد اعتماداً على الفتوى بجواز ذلك لا يجوز أكله ولا بيعه إذا قلد بعد ذلك من يقول بحرمة ذلك لأن الحرمة حكم هذا اللحم الموجود فعلا، وفي مثل العقد بالفارسي يجوز ترتيب آثار الزوجية حتى إذا قلد القائــــل ببطلان العقد بالفارسي إذ الزوجية ليست من آثار وجـــود الزوجة ، بل من آثار ذلك العقد السابق .

فعمدة الدليل لذلك: أن حكم الشارع سابقاً بصحة العقد الفارسي يرتب عليه جميع آثاره لانه معنى الصحة عرفاً ، لكن الشارع لم يحكم بحلية هـذا اللحم إلا عند أكله ، والمفروض انه عند الأكل قامت الحجة على حرمته .

(ويؤخذ عليه) أن الفرق غير ظاهر عرفاً ، إذ كما حكم الشارع بصحة العقد الفارسي في حينه كذلك حكم بحليـة المذبوح في حينـه ، وهكذا كما قامت الحجة فعلاً على بطلان العقد الفارسي في حينه كذلك قامت الحجة فعلاً على حرمة الحيوان المذبوح بغير الحديد في حينه ، فإما يقال بالصحة فيهما ، او يذهب الى البطلان فيهما ، فالدليل المذكور غير واف بالمقصود .

(وأما القول العاشر) هو التفصيل بين وجود فتوى لمجتهد جائز التقليد طبق الفتوى السابقة فيجوز التعويل عليهـا ، وبين عدمه فأحد الاقوال الاخرى .

(فيستدل) له في الشق الاول : بأن التقليد طريقي ، ولا يجب فيه تعيين مرجع التقليد على ما هو التحقيق بل اللازم عقلاً فيه هو مجرد الاستناد، ومع وجود فتوى يجوز الاستناد عليهـا طبق الفتوى السابقة يتم صحة العمل بها .

وفي الشق الثـاني : بعدم مـا يدل على الصحة سوى دليل الاجزاء الذي عرفت ما في إطلاقه .

(وقد يؤخذ) عليه : انه بالنتيجة قول بعدم الاجزاء وليس قولاً جديداً في مقابل بقية الاقوال .

(هذه) هي الاقوال التي حضرني اقوالهم في المسئلة ، والمسئلة مشتبكة الفروع فلا يحسن إطلاق الحكم الكلي فيها القابل لورود النقض والابرام على

مسئلة (٥٤) الوكيل في عمل عن الغير كاجراء عقد او إيقاع او إعطاء خمس او زكاة ، او نحو ذلك يجب أن يعمل بمقتضى تقليد الموكل لا تقليد نفسه إذا كانا مختلفين وكذا الوصي في مثل ما لو كان وصياً في استيجار الصلاة عنه يجب ان يكون على وفق فتوى مجتهد الميت .

مصاديقها المختلفة (والأحوط) في غير ما دل دليل خاص فيه على الاجزاء مثل (لا تعاد) وبعض مسائل الطهارة والنجاسة ، ومسائل الأكل والشرب ونحوهما مما لا أثر فعلي لها ، ونحوهما في غير ذلك مراعاة الاحتياط فانه طريق النجاة .

[مسئلة (٥٤) الوكيل في عمل عن الغير كاجراء عقد او إيقاع او إعطاء خمس او زكاة ، او نحو ذلك يجب أن يعمل بمقتضى تقليد الموكل لا تقليد نفسه إذا كانا مختلفين وكذا الوصي في مثل ما لو كان وصياً في استيجار الصلاة عنه يجب ان يكون على وفق فتوى مجتهد الميت] .

الاقوال في المسئلة ـ كما نذكرها ـ سبعة :

(الاول) وجوب عمل الوكيل والوصي على تقليد او اجتهاد نفسه مطلقاً، واليه ذهب البروجردي والحكيم (قدهما) والروحاني وغيرهم .

(الثاني) العمل على تقليد الموكل والموصي مطلقاً ، واليه ذهب الماتن هنا وجمع ممن وافقه .

(الثالث) وجوب الاحتياط بين الفتويين ، واليه ذهب الشاهرودي واوجب الاحتياط به ابن العم السيد عبد الهادي الشيرازي (قدهما) وغيره ايضاً .

(الرابع) التفصيل بين الوصي والأجير فكالأول،وبين الوكيل فكالثاني، وممن قال به السيدان الشريعتمداري والكلبايكاني .

(الخامس) التفصيل بين العبادات وغيرها ، بلزوم عدم البطلان بنظر الأجير في العبادات مطلقاً ، والعمل على فتوى الموكل والموصي مطلقاً في غير العبادات ، وبه قال الماتن في صلوة الاستيجار عن الميت ووافقه بعض من خالفه هنا في التقليد .

(السادس) التخيير بين العمل على تقليد نفسه ، او على تقليد الموكل والموصى ونحوهما واليه مال الأخ الاكبر في (الفقه) وإن كانت حاشيته على العروة موافقة القول الأول .

(السابع) التفصيل بين الحج الموصى به وبين غيره بمراعاة تقليد نفسه في الاول ، وتقليد الموكل والموصي ونحوهما في الثاني .

وهناك بعض تفصيلات أخرى .

والمهم بيان مستند الاقوال ثم تحقيق المقام .

(أما القول الأول) فمستنده أن مقتضى الوكالة والوصاية ونحوهما هو الاتيان بالعمل على الوجه الصحيح، والمفروض ان العمل الصحيح عند الوكيل هو ما يقتضيه تكليف نفسه .

ومستند الثاني : هو أن المقصود افراغ ذمة الموكل او الموصي او نحوهما، والعمل الصحيح عندهم هو ما وافق تقليدهم لا تقليد الوكيل والوصي .

ومستند الثالث : هو أن العمل المأتى به ذو جهتين ، ويجب صحته من كلتيهما فمن جهة استناده الى الموكل والموصي يجب صحته بنظرهما لانها

المقصود من العمـل ، ومن جهـة صدوره عن الوكيل والوصي والاجير لزم صحته بنظرهم لانهم الذين صدر العمل عنهم .

ومستند الرابع : هو ان الوصي والأجير يقومان بتفريغ ذمة الموصي والموجر والعمل الصادر من الأجير والوصي ليس عمل الموصي والموجر ، حتى يجب تطبيقه على تقليدهما وانما هو عمل نفس الوصي والاجير ولكن لتفريغ ذمتهما ، واللازم (ح) كون العمل بحيث يترتب عليه تفريغ ذمة الموصي والموجر ، ولا يكون ذلك بنظر الوصي والاجير إلا إذا أتيا بالعمل على طبق تقليد نفسيهما (وأمـا الوكيل) فعمله وجود تنزيلي لعمـل الموكل فيجب فيه مراعاة تقليد الموكل لا تقليد نفسه .

ومستند الخامس : هو أن العمـل في الاقسام كلهـا عمل الموكل والموصي والموجر ونحوهم والوكيل والوصي والاجير انما يأتون بعمل اولئك لا بعمل انفسهم ، وإنما هم مجرد آلة في تنفيذ العمل فيجب مراعاة تقليدهم لا تقليدهم (غير) انه يستثنى من ذلك ما إذا كان العمل عبادياً وباطلاً بنظر العامل فانه حيث لا يتمشى منه قصد القربة (ح) لا يصح العمل مطلقاً .

ومستند السادس : هو ان كل اجتهاد من أي مجتهد جامع الشرائط حجة على كل احـد حتى على مقلدي غيره ، فيكفي تطبيق العمـل على فتوى أي مجتهد كان سواء كان مجتهد الموكل او الوكيل (لكنه)يجب في مثل هذا القول تتميمه بأمرين (الاول) يلزم منه جواز العمل على تقيلد غير الموكل والوكيل ايضاً من سائر اصحاب الفتاوى (الثاني) تقييد ذلك بما إذا لم يكن العمل باطلاً بنظر العامل إذا كان عبادياً .

ومستند السابع : هو ان الحج الموصى به حيث انه لم يكن تكليف الميت الحج القضائي وجب تطبيق العمل وفق تقليد الوصي او الاجير ، وأمـا في

غيره فبما ان العمل عمل الموكل والموصي ونحوهما وانما العامل شبيه بالآلة وجب مراعاة تقليد من له العمل لا العامل .

هذه هي الاقوال مع بيان مجمل أدلتها وقد نقض البعض وابرم بالقال والقيل غير ان الذي يقتضيه المقام هو ان يقال :

الوكالة والوصاية والاستيجار ونحوها على ثلاثة أقسام (إما) مقيدة بقيد - ولو بالانصراف ونحوه - مبطل للعمل بنظر العامل (او) بقيد غير مبطل بنظره (او) مطلقة .

(أما القسم الاول) وهو ما اذا كان القيد مبطلاً للعمل بنظر العامل ، كما إذا قيد الصلاة بالاتيان بها في مكان مخصوص هو غصب بنظر العامل ، او قيد العقد باتيانه فارسياً والمفروض بطلان العقد بالفارسي بنظر العامل ، او قيد غسل الثياب النجسة بعدم عصرها مع لزوم العصر في غسل الثياب بنظر العامل .

فربما قيل ببطلان الوكالة والاجارة والوصاية ونحوها فيمثله مطلقاً ، اذ المقيد إما غير مشروع او لغو لبطلانه ، وبدون القيد لا وكالة عليه ، فالعمل مطلقاً في مثل المقام غير صحيح .

وفرق بعضهم بين الاولين وبين مثل غسل الثياب بلا عصر ، بالبطلان فيهما دونه ، حيث ان الصلاة في المغصوب مبغوضة ، والعقد بالفارسي في الفرض موجب للتعاون على الاثم الذي هو ترتيب الأثر ، وأما الغسل بلا عصر فنهايته بقاء النجاسة في الثياب وهو لا يقتضي بطلان الوكالة لانه لا مانع هنا الا (التعاون) على الاثم المفروض تقيده بكونه إثماً بنظر العامل كما حقق في باب العدالة ، او (لغوية) الوكالة في مثله ، والمفروض تعلق فرض عقلائي من الموكل به فليس لغواً .

(والتحقيق) هو التفريق بين علم العامل بكون العمل مبغوضاً للشارع وبين غيره بالبطلان في الأول دون الثاني ، حتى إذا كان العمل غير صحيح إجتهاداً بنظر العامل إذ ليس إتيـــان العمل غير الصحيح مطلقاً مبغوضاً للشارع (مثلاً) لو استؤجر للصلاة بشرط ان لا يقرء السورة (وكان الغرض في ذلك اتمام الصلوات أسرع لأن السورة غير واجبة بنظره) لكن اجتهـاد العامل او تقليده كان بطلان مثل هذه الصلاة فالظاهر صحة الوكالة وجواز الاتيان بالصلاة بلا سورة ، إذ ليس اتيان الصلاة بلا سورة قضاءاً عن ميت مبغوضاً للشارع مطلقاً حتى في مثل المقام . لان غايته عدم كفايته بنظر العامل . (نعم) لو قيد باتيانها محدثاً وبلا طهارة بطلت الوكالة والصلاة معاً للعلم بمبغوضيته (ح) (وكذلك) لو وكله باجراء صيغة النكاح بالفارسي فالظاهر صحة الوكالة والعقد معاً ، إذ ما دام العمل بنظر الموكل صحيحاً فلا يهم عدم صحته بنظر الوكيل ، وحديث التعاون على الإثم غير وارد هنا ، إذ لا إثم على الموكل باجتهاده وتقليده ، والتسبيب للحرام ايضاً في غير ما نحن فيه فيما علم من الشرع مبغوضيته مطلقاً ، او في صورة كون العمل الصادر عن الموكل غير مستند الى حجة شرعية ، أمـــا مع عدمها ـ كما هو المفروض ـ فلا .

(فما) في بعض شروح العروة من بطـــلان ذلك كله لمخالفته لاجتهاد الوكيل ، والتمثيل له بمثل اعطاء السهم لشخص ليرمي غزالاً هو بنظر الرامي انسان (مضافاً) الى انه مع الفارق ، محل نظر ومنع (والحاصل) انه (ح) يجب على الوكيل والوصي والأجير الاتيان بالعمل كما قيده له الموكل والموصي والموجر ، إلا ما علم مبغوضيته مطلقاً .

(وأما القسم الثاني) وهو ما إذا قيد الموكل او الموصي العمل بقيد غير مبطل للعمل ـ سواء كان قيداً لازمـــاً او غير لازم ـ صح العقد والعمل ووجب الاتيان بالعمل مقيداً بذلك القيد ، لانه الذي وقع عليه عقد الوكالة،

او الوصاية او الاجارة ، فلو وكله في اتيان العقد بالعربي ، لم يجز له الاتيان به فارسياً وإن كان العقد الفارسي بنظره صحيحاً .

(وأما القسم الثالث) وهو ما إذا كانت الوكالة والوصاية والاجارة مطلقة غير مقيدة بقيد أصلاً وإن كان المنصرف منها هو الاتيان بالعمل الصحيح فهو الذي جعل موقع النقض والابرام ، وإن كان من بعض التفصيلات يظهر كون النزاع في الأعم من ذلك (والذي) يقتضيه المقام هو القول بكفاية العمل بنظر نفسه سواء علم نظر من له العمل اولا ، خالف نظره أم لا ، وذلك أنه مع عدم تقييد العقد بكون العمل المأتى به بلون خاص كان المقصود اتيان العمل صحيحاً ، وقد أتى العامل بالعمل صحيحاً ، فلا يلزمه شيء آخر .

(والقول) بأنه نائب عن من أتى بالعمل له فيجب كونه مطابقاً لنظره (مخدوش) كبرى وصغرى .

(أو) أن المقصود افراغ ذمة صاحب العمل ، وهو لا يكون إلا باتيان العمل صحيحاً بنظره (ففيه) أن الافراغ المطلق حاصل بنظر العامل ، والافراغ المقيد بكونه بنظر صاحب العمل لم يدل عليه قيد ، ولا انصراف ، ولا دليل شرعي .

والتفصيلات المذكورة وغيرها لا وجه لها إلا استحسانات لا تكون مناطاً للأحكام الشرعية .

(فالظاهر) كفاية الاتيان بالعمل صحيحاً بنظر العامل (وإن) كان الاحتياط بجمع النظرين مهما أمكن أقرب الى الصواب .

(وهنا) فروع لا بأس بالتعرض لها تبعاً لجمع من الفقهاء :

(الفرع الأول) المتبرع بعمل عن شخص هل يجب عليه مراعاة نظره

أو نظر مجتهده ، أم يجب عليه مراعاة نظر المتبرع عنه ونظر مجتهده ، فيه خلاف ايضاً ، فمن مساو له مع الوكيل في الحكم ، ومن قائل بالاشكال في أحدهما دون الآخر (لكن) لا يبعد كون الكلام في المتبرع هو الكلام في الوكيل وغيره بفارق واحد هو أن الوكالة كان لها مجال التقييد ، دون المتبرع فانه يجوز له اتيان العمل صحيحاً بنظر نفسه حتى مع التفات ومنع المتبرع عنه عن ذلك العمل كما صرح به البعض (نعم) مع التفات المتبرع عنه الى كيفية العمل ، وعدم كفايتها في نظره لا يجوز له أن يكتفي به ، كما لو دفع المتبرع الفطرة عن غير الهاشمي الى هاشمي وكان بنظره كافياً ، ولم يكن كافياً بنظر المتبرع عنه وجب على المتبرع عنه دفع فطرته الى غير الهاشمي ثانياً ، ولم يجز له الاكتفاء بذلك ، وهذا كالوكيل والأجير ، وغيرهما فانهم جميعاً في هذا الحكم سواء .

(الفرع الثاني) في الوكيل والأجير بناءاً على القول بلزوم العمل بتكليف نفسه ، او جوازه لو عمل الوكيل أو الأجير بمقتضى تقليده او اجتهاده ، ثم بان ذلك للموكل والموجر وكان تكليفهما مغايراً فهل لهما ان لا يرضيا بالعمل ، ويستردا المال المبذول في مقابل العمل ؟ (إحتمالان) من ان مقصودهما لم يتم ، إذ لو كان الموكل غير الهاشمي ـ مثلاً ـ دفع زكاته للفطرة الى الوكيل ليوصلها الى مستحقها ، فدفعها الوكيل الى الهاشمي لرؤيته كفايتها ، ثم علم بذلك الموكل الذي يرى عدم كفاية دفع فطرة غير الهاشمي الى الهاشمي فيجب على الموكل دفع الفطرة ثانياً الى غير الهاشمي (ومن) أن الوكيل عمل بما هو تكليفه الشرعي ، ولم يخن في المــال ، فلا يجب عليه رده الى الموكل ، إذ الاذن الشرعي بالتصرف كاف عن الاذن الشخصي لصاحب المال .

(نعم) على القول بوجوب العمل بنظر الموكل ، لو عمل الوكيل بنظر نفسه ، كان للموكل استرداد المال ، لانه نوع خيانة ، وتصرف فيما لم يؤذن به لا مالكياً ولا شرعياً فيضمن .

(ثم) انه هل يجب على الموكل التحقيق عن كيفية عمل الوكيل ، ام لا ؟ (ربما) يقال بالوجوب قضاءاً للاشتغال اليقيني حتى يعلم بالبراءة اليقينية ، إذ مع قيام احتمال عمل الوكيل بنظر نفسه ، ومخالفة نظره لنظر الموكل يبقى استصحاب اشتغال ذمة الموكل حتى يعلم بفراغها ، ومجرد الدفع الى الثقة - في المقام - غير كاف بعد احتمال أن يعمل الثقة بما لا يسقط تكليف الموكل بنظره .

(ويحتمل) عدم وجوب التحقيق إذ مقتضى إطلاق حمل فعل المسلم على الصحيح ذلك حتى يثبت خلافه ، وقد يؤيد ذلك بما جرت عليه سيرة السلف والخلف من العلماء والمتدينين وعامة الشيعة من انهم يوكلون في الصلاة عن الميت ، والحج ، والعقد ، والطلاق ، وغير ذلك ، ثم لا يحققون عن كيفية العمل المأتى به ، ويرتبون الآثار عليه مع الاختلاف بينهم في الاجزاء والشروط ونحوهما تقليداً او اجتهاداً .

(ثم) انه هل يجوز للعامل إخبار من له العمل بالكيفية التي أتى بها مع علمه أو ظنه او احتماله ان يكون المأتى به مخالفاً لنظر صاحب العمل فيوجب عليه اعادة العمل ثانيا أم لا ؟ (احتمالان) من أن الأصل جواز ذلك ، وإيجاب هذا القول اعادة العمل على صاحب العمل لفتواه الخاصة به لا يوجد تكليفاً شرعياً بحق الوكيل (ومن) أن ذلك ربما يكون نوعاً من الايذاء المبغوض شرعاً ، ولا اقل من كونه ارشاداً في الموضوعات المرغوب عنه شرعاً ، ويؤيده حديث ابي جعفر عليه السلام إذ اغتسل فبقيت لمعة في ظهره لم يصلها الماء ، فقال له شخص في ذلك فرده الامام عليه السلام بأنه لا عليك (كما هو مضمون الخبر) والأول اقرب .

(الفرع الثالث) في الولي ، نفي بعض الاشكال في وجوب عمله على طبق

نظر نفسه او نظر مجتهده ، وإن كان تكليف المولى عليه بخلافه ، وهكذا المتولي ، لأن المتولي ولي شرعاً ، فمتولي الوقف الذري يعمل بنظر نفسه في الوقف لا بنظر الموقوف عليه ، وولي الصغير او السفيه يعمل بنظر نفسه لا بتكليفهما (وذلك) لأن معنى الولاية والتولية هو إيكال الامور اليه ، فنظره فيها هو المتبع شرعاً ، ولذا قالوا في الصبي انه ليس له حق الاعتراض على الولي حين بلوغه فيما فعله ايام صغره ولا تغريمه ولو أدى نظره اجتهاداً او تقليداً الى خلافه فلو أدى الولي زكاة مال الطفل لتقليده من يقول بالجواز ، أو أدى خمس أموال الطفل لتقليده من يقول بوجوبه على الولي ، ثم بلغ الطفل وقلد من يقول بعدم استقرار أي حق مالي على الطفل مطلقاً زكاة او خمساً او غيرهما ـ كما هو مذهب بعض ـ فليس للطفل تغريم الولي، وهكذا المتولي فلو أدى نظره الى جواز بيع الوقف ، وكان نظر الموقوف عليه عدم الجواز جاز له البيع ، وبالعكس العكس .

(وهل) للمولىّ عليه الامتناع اذا أمكنه ذلك ؟ (احتمالان) من أن المال يتعلق به ويجوز له العمل فيه بنظره ، مضافاً الى انه تكليفه الشرعي فيه ، ومن أن حجية عمل المتولي والولي شرعاً معناها عدم جواز معارضتها فيه ، فلا يجوز ، وهو إن لم يكن اقوى فلا شبهة في انه أحوط .

(الفرع الرابع) ربما اشكل البعض في الوصي بل في مطلق الأجير عن الميت بأنه لا يتمكن من الاتيان بالعمل لا برأي الميت ، ولا برأي الأجير والوصي ، ولا الجمع بينهما إلا إذا جمع العامل الاحتياطات كلها (وذلك) لأن الميت كان مكلفاً حال حياته بالصلاة (مثلاً) فلو كان قد أتى بها سقط عنه التكليف إما بالتنجيز او الاعذار ، سواء طابق عمله الواقع أم خالفه وطابق الحجة (أما) مع تفريط الميت في الصلاة ، انعقدت في ذمته ، والذمة لا تفرغ إلا بالاتيان بالعمل مطابقاً للواقع ، وأنىّ للأجير تحصيل

مسئلة (٥٥) إذا كان البائع مقلداً لمن يقول بصحة المعاطاة (مثلا) أو العقد الفارسي ، والمشتري مقلداً لمن يقول بالبطلان لا يصح البيع بالنسبة الى البائع ايضاً لأنه متقوم بطرفين فاللازم ان يكون صحيحاً من الطرفين ، وكذا في كل عقد كان مذهب أحد الطرفين بطلانه ومذهب الآخر صحته .

الواقع إلا بعد جمع الاحتياطات كلها ، بل مع ذلك لا يحصل اليقين (أحياناً) بدرك الواقع .

(لكن) فيه أن التكليف القضائي هو التكليف الادائي بتغير الوقت والزمان ، فاذا لم يؤده الميت ، اداه نائبه الوصي ، او الأجير ، وكما ان حال حياة الميت كان الحكم الظاهري (أي التنجيز والاعذار) قائماً مقام الحكم الواقعي إذا تخلف عنه كذلك في القضاء بعد موته .

(ثم) إن الكلام في كون المناط هل هو تكليف الميت تقديراً (أي لو كان حياً) او تكليف الوصي ، أو تكليف الأجير هو الكلام فيما مضى ، والأقوى مراعاة تكليف الآتي بالعمل نفسه ، والأحوط تكليفه وتكليف الميت ، أما تكليف الوصي فلا يلزم مراعاته لأنه مجرد وسيط ، نعم على الوصي أن لا يستأجر للصلاة والحج وغيرهما من يعلم أن العمل الذي يأتي به باطل بنظر الوصي ، وللمقام فروع أخرى تطلب من مظانها في تضاعيف ابواب الفقه إذ المسألة سيالة ولا تخص بباب واحد .

[مسئلة (٥٥) إذا كان البائع مقلداً لمن يقول بصحة المعاطاة (مثلاً) او العقد الفارسي ، والمشتري مقلداً لمن يقول بالبطلان لا يصح البيع بالنسبة الى البائع ايضاً لانه متقوم بطرفين فاللازم ان يكون صحيحاً من الطرفين ، وكذا في كل عقد كان مذهب أحد الطرفين بطلانه ومذهب الآخر صحته]

كعقد النكاح بالفارسي الذي اجراه الوكيلان وكان صحيحاً بنظر الزوج فاسداً بنظر الزوجة او بالعكس .

(لكن) كل من رأيت حواشيهم وشروحهم وهم يقربون من المشرين علقوا على هذه المسئلة والتزموا بصحة العقد من طرف من يرى صحته وبطلانه من الطرف الذي يرى بطلانه .

(وأما) الأقوال او الوجوه في المسئلة أربعة :

(أحدها) ما في المتن ولم أرَ من وافقه من الحواشي والشروح .

(ثانيها) الصحة بالنسبة للطرفين ، وقد ذكر له من الوجه مقابل ما ذكر في المتن ، تغليباً لجانب الصحة التي هي الاصل في الأعمال .

(ثالثها) هو التفصيل الذي ارتضاه معظم المحشّين والشراح من كون العقد صحيحاً بالنسبة لمن يعتقد الصحة ، فاسداً بالنسبة لمن يعتقد فساده .

(رابعها) التفصيل بين ما إذا كان العقد فاسداً على مذهبيهما او مجمعاً على فساده فباطل ،وبين غير هاتين الصورتين كما لو كان فاسداً بمذهب أحدهما وصحيحاً بمذهب الآخر فصحيح . (مثلاً) لو كان أحدهما مذهبه صحة تقديم الايجاب وفساد العقد الفارسي ، وكان مذهب الآخر العكس ، فعقدا ، او وكيلاهما بالفارسي مع تقديم الايجاب ، فان هذا العقد فاسد بنظريهما ، إذ الاول يرى فساد العقد بالفارسي وهذا العقد كان بالفارسية ، والثاني يرى فساد العقد الذي قدم فيه الايجاب وهذا العقد قدم فيه الايجاب ، وهكذا لو عقدا بلا قصد او بلا اختيار من الشروط المجمع على بطلان العقد بدونها .

(استدل) للقول الاول بوجوه ثلاثة كلها ترجع الى ما ذكره الماتن ولكن بتقريرات مختلفة :

(أحدها) أن البيع (وهكذا كل عقد) فعل واحد تشريكي بين طرفين فيجب كونه صحيحاً على المذهبين ، لتوقفه عليهما .

(ثانيها) أن العقد (عند الشارع) مركب من الايجاب والقبول ، فهو عند الشارع لا يؤثر إلا بعد تمام المركب ، ولا يكون تاماً إلا بعد صحته من الطرفين .

(ثالثها) أن العقد – بما هو أمر واحد – إما صحيح او فاسد ، ولا معنى لاعتباره صحيحاً بالنسبة لأحد الطرفين وفاسداً بالنسبة للطرف الآخر .

(والكل) مخدوش .

(اما الاول) فكون العقد واحداً تشريكياً صحيح ، ولكن توقف صحته على كونه صحيحاً في المذهبين غير تام ، إذ اللازم هو الصحة الواقعية وهو موجودة عند من يرى صحته ، والتفكيك في الحكم الظاهري غير عزيز ، ولا يشترط في صحة العقد بالاضافة الى الصحة الواقعية الصحة الظاهرية بنظر الجميع .

(وقوله) لتوقفه عليهما ، إن اراد به التوقف على انشائيهما فصحيح وليس معناه بطلان العقد فيما نحن فيه ، وإن أراد التوقف على الصحة في نظريهما فليس له دليل .

(وأما الثاني) فإن المقدمات كلها مسلّمة (غير) أن توقف تمام العقد على صحة من الطرفين (إن) كان المقصود التام بنظريهما فغير ثابت، او في الواقع فلا يورد إشكالاً على التفصيل .

(وأما الثالث) – فمضافاً الى أنه لا يرد القول ببطلان العقد مطلقاً ، وانما يرد القول بالتفصيل بالصحة والبطلان من كل واحد من الطرفين – أن

أريد من الصحة والفساد في العقد الواحد الواقعيين فثابت غير مضر إذ الكلام ليس على الواقـــع ، وإن اراد الصحة والفساد الظاهريين بالنظرين فغير ثابت لزومه .

(والحاصل) أن العقد بنظر البائع — مثـــلا — صحيح واقعاً حتى من جانب المشتري فيرتب عليه الأثر ولا يضره تخيل المشتري بطـلانه ، إذ مع كونه صحيحاً في نظر البائع تكون فتوى المشتري بالبطلان تخيلا غير واقعي بنظر البائع .

(واستدل للقول الثاني) بأمور :

(أحدها) ما عن بعض المحققين في حاشيته على المكاسب من أن العقد أمر قائم بطرفين فإذا صح بالنسبة الى طرف واحد دلّ ذلك بدلالة الالتزام على الصحة من الطرف الآخر أيضاً .

(وفيه) — مضافاً الى أنه دليل ناقص إذ هو مبني على مسلميّة صحة العقد من طرف واحد ، فلا يكون دليلا في مقابل من يقول بمقالة الماتن من بطلان العقد بالنسبة الى كليهما ، (مع) أن لقـائل أن يعكس الاستدلال ، فيقول إن البطلان من طرف يدل بدلالة الالتزام على البطلان من الطرف الآخر لكون العقد قائماً بطرفين — أن في المقـــام مرحلتين مرحلة الظاهر ومرحلة الواقع (أما) في مرحلة الظاهر فالبائع يرى صحة العقد من الطرفين لا من طرف واحد ، والمشتري يرى بطلان العقد من الطرفين لا من طرف واحد ، فليس في الظاهر تفكيك بين الحكمين ، وانما هو تفكيك بين الرؤيتين والنظرين ، وما اكثر التفكيك بذلك في الموضوعات والأحكام (وأما) في مرحلة الواقع فمضافاً الى عدم التكليف بالواقع بما هو واقع بل بالواصل منه (أن) التلازم المذكور غير مسلّم ، فلعل الصحة من جانب لا تلازم في الواقع الصحة من

الجانب الآخر ، وهكذا في العكس ، إذ العقد أمر اعتباري والاعتبار سعة وضيقاً ومن جهة عامة الخصوصيات يتبع كيفية الاعتبار كما لا يخفى .

(ثانيها) انه بناءاً على السببية يكون الايجاب الفارسي – مثلاً – سبباً ظاهرياً مؤثراً حقيقة في النقل والانتقال بحسب جعل الشارع ، فاذا حكم ظاهراً بصحته مطلقاً جاز للمشتري الذي يرى البطلان الواقعي أن يعتمد على هذه السببية ويقبل هـذا الايجاب فيصح العقد صحة ظاهرية ، نظير الصحة اعتماداً على الاصول والامارات .

(وفيه) اولاً : السببية غير مسلـّمة ، بل ربما يقال بانها مسلـّم البطلان ، إذ غاية مـا يمكن أن يقال في الأحكام الظاهرية هو ما بنى عليه المتأخرون والمعاصرون من انها منجزات ومعذرات لا اكثر من ذلك ، إذ الأدلة عقليها ونقليها لا تدل على اكثر من ذلك .

وثانياً : إذا تم ذلك ، فيصح الاعتماد على هـذا الايجاب عند من يرى سببيته للنقل والانتقال ، لا عند من لا يرى السببية فيه ، فهذا السبب عند من لا يرى سببيته كالحجر في جنب الانسان ، وتصحيح العقد اعتماداً على الاصول والامارات انما يتم إذا كان مورد الشك، لا ما إذا كان مع قيام الحجة على البطلان .

(ثالثها) قيام السيرة بين المسلمين على الاكتفاء في العبادات والمعاملات على الصحة في نظر الآتي بالعمل ، فامام الجماعة ، والواسطة بين الإمام والمأموم يعتمد على الصحة في نظريهما فتقام الجماعة ، وكذلك في العقد فان المسلمين لا يفحصون عن كيفية إيقاع الطرف الآخر العقد ويكتفون به ، ويبنون على صحتهـا ، وعـدم ورود ردع عن الأئمـة عليهم السلام في ذلـك يتمم دليلية السيرة .

(وفيه) عدم تسليم السيرة حتى في مثل المقام الذي يرى أحدهما البطلان ، بل السيرة بالخلاف اقرب الى التصديق ، إذ بنـــاء المسلمين في عبـاداتهم ومعاملاتهم على الاتيان بها صحيحة ، فاذا رأوا شخصاً يأتيها باطلة بنظرهم فلا يعتمدون علية (بل) قال بعضهم بأن بناء المسلمين استقر على الاحتياط عند الشك في كيفية اتيان العمل ايضاً (فتأمّل) هذا .

(وعن) الشيخ الانصاري (قده) في المكاسب ابتناء صحة العقد وبطلانه في حقهما على الخلاف في أن الأحكام الاجتهادية ابدال ، أم أعذار ، حيث انه لو كانت الأحكام الاجتهادية بمـــنزلة الأحكام الاضطرارية في كونها أحكاماً شرعية بدلية عن الواقع بحيث يجوز للمجتهد نفسه ولغيره ترتيب آثار الصحة عليها صح العقد في حقهما ، ولو كانت اعذاراً بحيث لا يعذر فيهـــا إلا من اجتهدها أو قلد فيها فلا يصح في حقهما .

(وأشكل) عليه السيد الماتن (قده) في الحاشية بوجهين (الاول) أن البدلية بالمعنى المذكور يستلزم التصويب الباطل (الثاني) أن ترتيب الأثر على نظر المجتهد انما يصح للمجتهد الآخر إذا كان فعله موجداً للموضوع بالنسبة للآخر ، أما إذا كان فعل أحدهما قائماً مقام فعل الآخر فلا يترتب الأثر فيما كان نظر الآخر بطلانه (مثلاً) لو كان المؤثر في تجويز أكل المـال في حق البائع هو الايجاب الصحيح فقط ، وفي حق المشتري هو القبول الصحيح فقط أمكن أكل المال من الطرفين مع اعتقاد كل واحد منهما صحة انشائه فقط دون إنشاء الآخر ، لكن المفروض أن أثر البيع (مثلاً) وهو جواز أكل المال مترتب على البيع الصحيح المتقدم بجزئين ، لا الايجاب فقط ، ولا القبول فقط ، فـلا مناص من لزوم كون العقـد صحيحاً عند كل من يريد ترتيب الأثر من أكل المال ونحوه .

(واورد) على كلا الوجهين .

(أما الوجه الأول) : فبأن البدلية لا تستلزم التصويب نظير التقية على المعروف وكذا الأحكام الاضطرارية ، ومرجع ذلك الى أن الواقع لا يخلو عن الحكم وحيث ان المكلف لم يصل اليه ، او لم يصل الحكم الى المكلف فقد جعل الشارع له بديلاً ، وان هـذا من التصويب الباطل الذي يقتضي خلو الواقع عن الحكم، وتبدل الواقع – بما هو واقع – الى مؤديات الامارات(نعم) امكان ذلك ليس معناه القول به إذ يتوقف – بالاضافة الى ذلك – على وفاء الادلة به ، والمعروف خلافه لالتزامهم التنجيز والاعـذار في مؤديات الطرق والامارات والاصول .

(وأما الثاني): فلأن العقد وإن تقوّم بطرفين ، إلا أنه على البدلية يصح المجموع المعبّر عنه بالبيع (مثلا) إذا كان الإيجاب صادراً صحيحاً عن فاعله ، والقبول صادراً صحيحاً عن فاعله ، أي بنظريهما ، لأنه مركب يجب تحقق جزئيه خارجاً إما تحققاً واقعياً ، أو تحققاً بدلياً .

(واستدل) للقول الثالث: وهو التفصيل المعروف خصوصاً بين المتأخرين عن الماتن والمعاصرين وهو المنقول عن الشيخ الانصاري (قده) من صحة العقد بالنسبة لمن يراه صحيحاً، وبطلانه بالنسبة لمن يرى بطلانه ، بمعنى جواز ترتيب آثار الصحة للاول ، وعدم جوازه للثاني ، بأمور :

(الأول) شمول الأدلة الدالة على صحة البيع لهذا البيع المعين عند من يرى صحته ، وشمول الأدلة الدالة على البطـلان له بنظر من يرى بطلانه ، فالذي لا يشترط العربية يرى البيع الفارسي مشمولاً لـ (أحل الله البيع) و (تجارة عن تراض) وغيرهما ، والذي يشترط العربية يرى بطلان البيع الفارسي لخروجه تخصصاً أو تخصيصاً عن عمومات البيع والتجارة وإطلاقاتها، وهذا يقتضي صحته بالنسبة لمن يرى الصحة ، وبطلانـه بالنسبة لمن يرى البطلان .

(الثاني) ما ذكره جمع من المحشّين والشراح من أن التلازم بين الايجاب والقبول صحة وفساداً في الواقع لا يستلزم مثل هذا التلازم بينهما في الحكم الظاهري (اعني التكليف الفعلي) إذ الحكم الواقعي ـ مضافاً الى انه غير مكلف به مطلقاً ما لم يصل الى المكلف ـ آثاره ولوازمه تتبع تنجزه، فإذا لم يكن متنجزاً لم يتنجز آثاره ولوازمه .

(واورد) عليه بعضهم : بأن الدليل عليل ، إذ لو ثبت التلازم الواقعي بين الايجاب والقبول صحة وفساداً ، لزم ثبوت مثل ذاك التلازم ظاهراً في الحكم الظاهري ، لأن الحكم الظاهري ليس إلا نفس الحكم الواقعي بما له من اللوازم والآثار والخصوصيات باستثناء ما خفي منه أو من آثاره على المكلف حيث يكون المكلف بالنسبة لما خفي عنه معذوراً (نعم) لو دلّ دليل خاص على ان الآثار هي آثار ذات الحكم الواقعي ، لا آثار الواقعة تبعت تلك الآثار نفس الحكم الواقعي ولم تتعدّ الى الحكم الظاهري ، ولكنه منفي فيما نحن فيه .

(لكن) يمكن تغيير تقرير الاستدلال بما يصح معه الانتاج ، بأن يقال : إن التلازم ثابت بين صحة الايجاب والقبول وبين تأثير العقد في ترتيب الآثار ، وهذا واقعياً وظاهرياً تام ، إذ الصحة الواقعية للايجاب والقبول تلازم تأثير العقد التأثيرات الواقعية ، وبالعكس الفساد .

(وهكذا) الصحة الظاهرية للايجاب والقبول تلازم تأثير العقد التأثيرات الظاهرية وبالعكس الفساد .

وفيما نحن فيه الصحة الظاهرية للايجاب والقبول موجودة في نظر من يراهما او أحدهما صحيحاً فترتيب آثار الصحة عليهما عنده بلا إشكال ، وعند من يراهما أو أحدهما فاسداً لا صحة للايجاب والقبول ، فلا يصح له ترتيب آثار الصحة على هكذا ايجاب وقبول .

(الثالث) أن العقد بما هو مركب من أمرين كل واحد منهما تكليف شخص غير الآخر ، فلا بد ان يكون حكماً واحداً لمكلفَين إثنين يعمل كل منهما حسب تكليفه الشخصي فيه ، نظير كل تكليف مركب من تكليفين لشخصين اثنين (فالجنابة) المرددة بين اثنين كيف يجري كل واحد منهما البرائة في حق نفسه حسب تكليف نفسه ، كذا مـــا نحن فيه ، وله في مختلف ابواب الفقه نظائر كثيرة يجدها المتتبع لتضاعيف الابواب المتفرقة .

(والظاهر) أن الأدلة الثلاثة المذكورة تقريرات مختلفة لدليل واحد ذكر كلٌ تقريراً منهـــا غير أن ذكرهـــا جميعـــاً يكون اقوى في الاحاطة بخصوصيات المسئلة .

(ولكن) اورد على هذا التفصيل ايرادات :

(أحدها) ان البيع معاملة واحدة مركبة من جزئين فإما تكون في الواقع صحيحة او فاسدة ، فالحكم بالصحة والفساد معـــاً فيها مخالف للواقع قطعاً .

(واجاب) عنه الشيخ الانصاري (قده) ومن تبعه : بأن ذلك تفكيك في الحكم الظاهري دون الحكم الواقعي ، وما اكثر مثل هذا التفكيك في الفقه ، فالحكم بطهارة وحدث المتوضىء بالماء المشتبه بالنجس محصوراً ، والحكم بطهارة وحرمـة اللحم الذي شك في ذكاته من غير امـارة عليه ، والحكم بتنصيف درهمي الودعي ، وغير ذلك كلها من هذا القبيل فليكن مثله ما نحن فيه .

(ثانيها) ان العقود تحتـاج الى الانشاء ، وكيف يصح إنشاء عقـد ممن يرى بطلانه ، فالذي يرى بطلان البيع بالفارسي لو اوقع الايجاب الطرف الآخر فارسياً كيف يمكن له إنشاء القبول على هذا الايجاب الذي بنظره لا

يصلح ايجاباً ، وكذا من يرى بطـلان تقديمه القبول لو قـدم الطرف القبول كيف يمكنه إنشاء الإيجاب على مثل هذا القبول الذي لا يراه قبولاً .

(وفيه) أن الإنشاء خفيف المؤنة كما قـالوا ، ويمكن الانشاء بلحاظ ترتيب الآخر آثار الصحة ، او الانشاء عصياناً كما ينشأ غير المبـالين بالدين العقود الفاسدة ، وحيث إن أحدهما يرى صحة العقد يرتب آثارهـا عليه دون الآخر .

(ثالثها) أن الحكم بالصحة لطرف والفساد لآخر يوجب وقوع النزاع بين الناس لاختلاف الفقهـاء في كثير من خصوصيات وشروط العقود والايقاعات ، ويستبعد اجازة الشرع بمثله .

(وفيه) – مضافاً الى أن الاستبعاد لا يكون مدركاً للحكم وعدم الحكم بعد تمامية الأدلة ، والى كثرة أمثاله في الفقه لمن تتبع مختلف ابوابه – أن النزاع لو وقع يعمل فيه بأحكام النزاع من مراجعة الحاكم الشرعي والنظر في الأمر والحكم بما يقتضيه الامر فيه .

(وأما التفصيل الثاني) وهو القول الرابع في المسئلة ، المفرّق بين كون العقد الواقع باطلاً بالاجماع او عند المتعاقدين فيحكم ببطلانه مطلقاً ، وبين كونه صحيحاً عند احدهما باطـلاً عند الآخر فالتفصيل الاول من الحكم بالصحة بالنسبة لمن يراه صحيحاً والبطلان بالنسبة لمن يراه باطلاً .

(والوجه فيه) ما ذكر في التفصيل السابق باخراج صورتين منه (أحديهما) ما وقع الاجماع على بطلانهـا ، ولا إشكال في بطلانها للاجماع (ثانيتهما) مـا اتفق العاقدان على بطلانهـا ، ومقتضى التفصيل السابق هو الحكم ببطـلان العقد بالنسبة اليهما ايضاً إذ كل واحد منهما يرى بطلانه ظاهراً ، واختلافهما في جهة البطلان لا يوجب الحكم بالصحة بعد ثبوت أصل البطلان عند كليهما

مسئلة (٥٦) في المرافعات اختيار تعيين الحاكم بيد المدعي إلا إذا كان مختار المدعى عليه أعلم ، بل مع وجود الاعلم، وإمكان الترافع اليه الأحوط الرجوع اليه مطلقا

(نعم) على القول بالسببية و كفاية أن يأتي كل منهما ما هو صحيح عند نفسه مطلقاً يمكن الحكم بالصحة في الصورة الثانية، لكن هذا القول في غير محله، بل لا يمكن الالتزام به .

(هذا) تمام الكلام في اختلاف الطرفين في المعاملات اجتهاداً ، أو تقليداً ، أو ملفقاً ، وأما اختلافهما في العبادات ففيه تفصيل سيأتي انشاء الله تعالى في ابواب الصلاة ، والخمس ، والزكاة وغيرها من اختلاف الامام والمأموم في شروط الصلاة ، أو الجماعة ، أو الطهارة ، أو غيرها ، واختلاف المعطي والآخذ في الخمس والزكاة ، وهكذا .

[مسئلة (٥٦) في المرافعات اختيار تعيين الحاكم بيد المدعي إلا إذا كان مختار المدعى عليه أعلم، بل مع وجود الأعلم، وإمكان الترافع اليه الاحوط] وجوباً [الرجوع اليه مطلقا] سواء كان التحاكم في الخصام الموضوعي او الحكمي ، وسواء كان تداعياً أم مدعياً ومنكراً . هذا ظاهر الاطلاق إذ هذه الشقوق محل خلاف بين الفقهاء ، فاطلاق الماتن في فرض وجود عدة من الاختلافات يقتضي كونه ناظراً الى عدم تفصيل منه في المسئلة (لكن) المنقول عن المجلد الثاني من العروة (نفي الاشكال عن القرعة في صورة التداعي) فيمكن حمل الاطلاق هنا على ما هو المتبادر ـ كما احتمل ـ من انصرافه الى كون الخصمين مدعياً ومنكراً لا التداعي (فتأمل) .

(وعلى كل) فالمهم بيان المسئلة بشقوقها المختلفة والاقوال والوجوه المحتملة فيها (فنقول): إن الكلام في المسئلة تارة يكون في صورة تساوي الحكام،

وأخرى في صورة وجود التفاضل بينهم ، وعلى كلا الصورتين قد يكون بين الخصمين تداعي وقد يكون ادعاء وإنكار ، وعلى جميع الصور قد يكون الخلاف بين الخصمين موضوعياً وقد يكون حكمياً ، ومعظم هذه الصور محل خلاف .

١ – فظاهر حاشية الحكم (ره) والتنقيح كون الخيـار بيد المدعي مطلقاً .

٢ – وصريح المتن وظاهر كل من لم يعلق عليه كالبروجردي والوالد وابن العم (قدهم) التفصيل بين الأعلم وغيره ، فمع الأعلم يتعين الرجوع اليه مطلقاً ، وإلا فمختار المدعي هو المتعين .

٣ – التفصيل بين التخاصم في حكم أو موضوع ، ففي الاول يشترط الأعلمية في الحاكم سواء كان مختار المدعي ، أم لا ، وفي الثاني مختار المدعي متعين ، واليه ذهب جمـع منهم السادة الاصطهباناتي والسيد جمـال الدين والشاهرودي (قدهم) .

٤ – الاشكال مطلقاً في أصل كون الاختيار بيد المدعي ، وهو ظاهر حاشية الأخ الأكبر وبعض آخرين وصريح (الفقه) ايضاً .

٥ – التفصيل بين تعين تقليد الاعلم على المتخاصمين مع كون الشبهة حكمية فيجب التحاكم الى الأعلم مطلقاً ، وفي غيره لا ، وهو ظاهر المستمسك .

٦ – التفصيل بين التداعي ، وغيره ، وفي الاول أما القرعة رأساً كما عن المجلد الثاني من العروة ، واما تقديم حكم الحاكم الاول اذا حكم لكل منهما حاكم ، وإن حكما معاً تساقط الحكمان والمرجع حينئذٍ القرعة كما عن المستند (وفي الثاني) الخلاف والاقوال المذكورة .

وهناك ربما يستفاد تفصيلات أخرى من تضاعيف بعض الكلمات لا يهم التعرض لها واستقصائها .

(استدل للقول الاول) بأمرين (أحدهما) بالاجماع المنقول عن المستند المعتضد بما حكي من الاجماع على انه لو رفع أحد الخصمين امره الى الحاكم فطلب الحاكم الخصم الآخر وجب عليه الاجابة (مع) ان هذا لا يطرد في المنكر إذ لو رفع إنكاره الى الحاكم لا يسمع منه إنكاره (وقيل) حتى انه إذا طلب المنكر تخليصه من دعوى المدعي فلا تجب على الحاكم إجابته (فتأمّل) .

(لكن) فيه أن المدعى أعم من الدليل ، إذ وجوب حضور المنكر لو دعاه الحاكم أخص من كون تعيين الحاكم مطلقاً بيد المدعي كما لا يخفى (مضافاً) الى ما في بعض الشروح من منع عدم وجوب اجابة الحاكم للمنكر إذا طلب منه تخليصه من الدعوى ، مستدلاً بأن الحاكم منصوب لرفع الخصومات سواء رجع اليه المدعي ام المنكر لاطلاق أدلة الحكومة .

(ثانيهما) بأن المدعي هو المطالب بالحق ، فيجب على المنكر متابعته ولا أقل من الفحص عنه .

(وفيه) إن اريد بالحق الحق الذي يدعيه فهو غير ثابت ، وإن اريد به حق الدعوى فهو أعم من كون اختيار تعيين الحاكم بيده .

(فالعمدة) كما قيل هو الإجماع إن تم ، ولكن كيف يتم ـ مضافاً الى انه منقول ـ مع وجود الخلاف والاقوال المتعددة في المسئلة (وعلى الفرض) فالظاهر كونه من الإجماعات المستنبطة التي يستنبطها الفقهاء احياناً اعتماداً على أصل مسلّم او دليل مسلّم يعتبرون المورد من صغرياته .

(واستدل للقول الثاني) ـ بعد نسبة البعض ذلك الى المشهور وإن كان في صحة النسبة إشكالاً ـ بالروايات الدالة على التحاكم الى الأعلم ـ كما قالوا ـ نذكر منها أربعة ، وبالأصل .

١ ـ مقبولة عمر بن حنظلة وفيها (الحكم ما حكم به أعدلهما وافقههما) .

٢ ـ معتبرة داود بن الحصين عن ابي عبد الله عليه السلام في رجلين اتفقا على عدلين جعلاهما بينهما في حكم وقع بينهما فيه خلاف فرضيا بالعدلين فاختلف العدلان بينهما على قول ايهما يمضي الحكم قال (ينظر الى افقههما واعلمهما بأحاديثنا واودعهما فينفذ حكمه ولا يلتفت الى الآخر) .

٣ ـ خبر موسى بن اكيل عن ابي عبد الله عليه السلام وفيه : (ينظر الى اعدلهما وافقههما في دين الله فيمضي حكمه) .

٤ ـ عهد أمير المؤمنين عليه السلام الى مالك الاشتر رضوان الله عليه وفيه (اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك) .

٥ ـ وباصالة التعيين عند الدوران واستدل له بغير ذلك ايضاً مما مرّ في القول بوجوب تقليد الأعلم .

(واشكل) في الجميع .

أما الأصل (فمضافاً) الى الاشكال في اطلاقه عند العقلاء ، والى تقدم البرائة عليه عند الشك في التكليف (أن) الاطلاقات واردة عليه ، ومحله بعد فقد أي دليل اجتهادي .

وأما الروايات (فمضافاً) الى ما قيل من ضعف السند في جميعها او بعضها ، والى ما قيل ايضاً من كونها في الاختلاف في الحكم لا الشامل

للموضوع ايضاً (انها) في مقام الحل بعد صدور حكمين مختلفين في قضية واحدة ، وهو أجنبي عما نحن فيه إذ الكلام في ابتداء الرجوع وانه الى الأعلم بالتعيين أم التخيير بينه وبين غيره .

(وما ادُعى) من وحدة المناط (فيها) أن رفع التخاصم والنزاع في مورد صدور حكمين مختلفين متوقف على تعيين المرجع ، بخلاف ما إذا لم يصدر بعد حكم فانه بالتخيير يتم الأمر ايضاً ، فالمناط ليس مسلماً .

(هذا) مضافاً إلى ما مرّ في الاستدلال بعهد الإمام أمير المؤمنين عليه السلام من قرينة الاولوية لا الوجوب ، إذ لو لزم ذلك لوجب أن يكون مالك الاشتر بنفسه هو الحاكم لانه أعلم من غيره لطول صحبته للامام واستفادته من نمير علمه الفياض .

(واستدل للقول الثالث) بأن ظاهر روايات نفوذ حكم الاعلم في القضاء هو ما إذا كان الخلاف في الحكم ، وفيه نلتزم بوجوب الرجوع اليه مطلقاً ، وأما في صورة الخلاف في الموضوع فلا ، لأطلاقات ادلة الحكومة ، والخارج عنها فقط هذا المورد الواحد .

(وأشكل) عليه (مضافاً) الى ما مرّ من الجواب عنها في القول الثاني (أنها) مطلقة كلها، والتفصيل بين الحكم والموضوع ، والفرق بينهما موضوعاً او حكماً إنما هو تفصيل حادث في العصور المتأخرة ليس منه عين ولا أثر في أزمنة المعصومين عليهم الصلاة والسلام حتى يقال بأن الروايات وردت في الخلاف الحكمي لا الموضوعي ، او يحمل إطلاقها بالإنصراف على الخلاف الحكمي ، مع توفر الخلاف بين الناس من القسمين حكماً وموضوعاً (مع) أن العبرة

باطلاق جواب الامام عليه السلام وإن كان مورد السؤال في بعضها عن الحكم بالخصوص ، او بالانصراف .

(واستدل للقول الرابع) باطلاقات أدلة الحكومة الشاملة لنفوذ حكم كل فقيه حكم بحكمهم عليهم السلام كان أعلم أم لا ، وكان مختار المدعي أم المدعى عليه ، في الخلاف الحكمي أم الموضوعي .

(والإطلاق) فيها في مقام البيان لوجود الخلاف خارجاً في كل من الحكم ، والفضيلة ، والاختيار ، وعدم الاستفصال قرينة الإطلاق (وليس) في البين قدر متيقن حتى يحمل الإطلاق عليه .

(واستدل للقول الخامس) وهو التفصيل بين تعين تقليد الاعلم على المتخاصمين وكون الخلاف بينهما حكمياً فيجب عليهما التحاكم الى الأعلم مطلقاً ، وبين غير هذه الصورة فلا ، (بأنه إذا كان المتخاصمان يوجبان تقليد الأعلم ، وكان خلافهما في الأحكام مما يكون التقليد فيها ثابتاً لزم عليهما الرجوع الى الأعلم ، ومن صغريات الرجوع الى الأعلم التحاكم اليه وإذا كان المتخاصمان لا يوجبان تقليد الأعلم فلا يجب عليهما التخاصم الى الأعلم مطلقاً ، وكذا إذا كان الخلاف بينهما موضوعياً ، فانه حيث لا يجب التقليد في الموضوعات رأساً ، فلا يجب كون التخاصم في الموضوعات الى الأعلم بطريق أولى .

(وفيه) اولاً : أن خلط باب التقليد بباب القضاء غير متجه إلا على القول بوحدة البابين حكماً ، وهي مع الاختلاف الكثير بينهما في الأحكام لا تتم إلا في الموارد التي حصل الاطمينان بوحدة المناط فيها ، ومثله في المقام وإن ادعى إلا انه غير مسلّم ،لتوفر الدواعي في رفع التخاصم بما لا تتوفر في مجرد التقليد وأخذ الحكم كما لا يخفى ، فالمناط غير مطمئن اليه .

وثانياً : إن أصل إخراج الخلاف الموضوعي غير معلوم الوجه بعد كون الموضوعات منها مستنبطة وتحتاج الى التقليد فيها ، كما هو مذهب المشهور ومنهم القائلون بهذا التفصيل (مضافاً) الى ان الموضوعات التي يقع التخاصم فيها وتنجر الى الحكومة هي غالباً المستنبطة منها ، فإطلاق القول بعدم لزوم التخاصم الى الأعلم إذا كان الخلاف موضوعياً ممن يرى وجوب تقليد الأعلم ، ووحدة بابي القضاء والتقليد في ذلك محل تأمل وإشكال .

وثالثاً: إن هذا التفصيل ناقص من جهة لزوم تقييده باتفاق المتخاصمين على كون الأعلم هو الفلاني ، إذ لو تعين عليهما تقليد الأعلم ، وكان الخلاف بينهما حكمياً لكنهما اختلفا في شخص الأعلم هل هو زيد او عمرو ، او ترددا فيه ، او تردد أحدهما فيه مع كون الواجب عليه تقليد الأعلم إذا تشخص وتعين ، ففي هذه الموارد يقتضي أن لا يوجب هذا المفصّل الرجوع الى حاكم أعلم .

(واستدل للقول السادس) وهو التفصيل بين التداعي وغيره ، بأنه مع التداعي والخلاف في الرجوع الى زيد أو عمرو ترجيح حاكم يعيّنه أحدهما بلا مرجح ملزم ، فيبقى الأمر مشكلاً إما ينحل بالقرعة ابتداءاً كما عن المجلد الثاني من العروة الوثقى ، أو انتهاءاً كما عن المستند .

(وأما مع) كون التخاصم بين مدع ومنكر فلا يوجد هذا المحذور ، فيبقى الأمر على تقديم ماذا على الخلاف في المسئلة .

(وهذا) التفصيل لا بأس به من جهة أن الظاهر انصراف الاقوال الخمسة المتقدمة الى غير صورة التداعي ، فلعل بعضهم او كلهم يرتضي ايضاً هذا التفصيل (غير) أن في أصله بحثاً يأتي في كتاب القضاء انشاء الله تعالى لأن مورد تفصيل الكلام عنه هناك .

مسئلة (٥٧) حكم الحاكم الجامع للشرائط لا يجوز نقضه

[مسئلة (٥٧) حكم الحاكم الجامع للشرائط] المعتبرة في جواز الحكم بين الناس [لا يجوز نقضه] على المعروف المشهور قديماً وحديثاً ، ولم أرَ من ناقش في أصله من المعاصرين والمعلقين والشراح ، واستدل عليه إجمالاً بما يلي :

(الأول) الإجماع المتكرر نقله من الاعلام ، بل في بعض الشروح ادعاء ضرورة الدين عليه .

(الثاني) قوله عليه السلام في مقبولة عمر بن حنظلة (فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنما استخف بحكم الله ، وعلينا ردّ والرادّ علينا الرادّ على الله وهو على حد الشرك بالله) .

(الثالث) لزوم الهرج والمرج في تجويز نقض الحكم ، إذ في كل خصومة يكون أحد الطرفين او الاطراف غير راض ، فيعمل الى نقض الحكم ، فلا يستقر حكم لأحد ولا حق لشخص .

(الرابع) لزوم نقض الغرض من تشريع القضاء والحكم بين الناس ، إذ من المسلّم ان الشارع جعل القضاء لفصل الخصومات ، فاذا جاز نقض الحكم فكيف تفصل الخصومات بل تزداد خصومة ، فتجويز النقض لازمه لغوية القضاء والحكم بين النـاس .

(الخامس) ما دلّ من الكتاب والسنة على جواز الحكم كقوله تعالى (وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل) وقوله عليه السلام (فارضوا به حكماً فاني قد جعلته عليكم حاكماً) وقوله عليه السلام (فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه الخ) وغيرها ولازم ذلك عدم جواز نقضه .

(السادس) أصالة عدم النقض التي تقرر بوجوه كاستصحاب بقاء الحكم، او الموضوع تنجيزياً او تعليقياً ، وغير ذلك .

(وأشكل) في الجميع .

(أما الإجماع) فليس تعبدياً كاشفاً عن موافقة المعصوم عليه‌السلام له لاحتمال استناده الى المقبولة وغيرها من الوجوه .

(وأما المقبولة) فمضافاً الى الخدشة في سندها بعمر بن حنظلة نفسه (فيه) عدم الدلالة، إذ ظاهرها النقض من جهة كون الحكم حكم المعصومين عليهم السلام لاستناده الى أخبارهم عليهم السلام ويشهد له التعبير عنه بالرد، وجعله رداً على الله تعالى . والكلام ليس في ذلك ، إنما هو في النقض المستند ايضاً الى حكمهم عليهم السلام ، وفي مثله لا يسمى رداً ، ولا كونه على حد الشرك بالله (وبعبارة أخرى) الذي يظهر من مجموع المقبولة صدراً وذيلاً انه في مقام لزوم قبول حكم الفقيه الشيعي وعدم جواز رده من حيث كونه حكم فقيه شيعي وعدم جواز مراجعة فقهاء غير الشيعة فلاحظ .

(وأما الأوسطان) فمضافاً الى عدم تسليمهما ، إذ نقض الحكم المعبّر عنه في هذا العصر (بالاستيناف) موجود وقائم في هذا الزمان في كل مكان في الاحكام الوضعية ولم يلزم منه لا الهرج والمرج ، ولا نقض الغرض من تشريع القضاء وفصل الخصومة (أن) الدليل أخص من المدعي ، إذ ليس نقض الحكم مطلقاً موجباً للهرج والمرج ، ونقض الغرض من تشريع الحكم ، فيجب – بحكم تقدير الضرورات بقدرها – التزام عدم جواز النقض المقيد بكونه موجباً للهرج والمرج ، او الموجب لنقض الغرض ، لا مطلقاً .

(وأما الخامس) فليس أكثر من الإطلاق القابل للتقييد إن لم نقل بانصرافه الى الحكم بالحق، او لا أقل من احتمال كون الحكم بالحق لا مطلقاً.

(وأما السادس) فهو ينفع حيث لا دليل اجتهادي والأدلة متوفرة في المقام (مضافاً) إلى أن الاشكال فيه بالشك في سعة وضيق الجمل يقلب الأمر الى ضده .

(لكنه) مع ذلك كله فالاطمينان حاصل الى عدم جواز نقض الحكم المستند الى الأدلة الشرعية الواردة عن المعصومين عليهم أفضل الصلاة والسلام، إجمالاً ، وإن اورد على كل واحد من أدلته إشكال بخصوصه، فهذا لا يستلزم الإشكال في المجموع من حيث المجموع إذ قد يحصل من مجموع الوجوه ما لا يحصل من آحادها ، كما يحصل من مجموع أفراد الجيش الفتح والتقدم بما لا يحصل من آحادهم واحداً واحداً .

فالحكم إجمالاً مسلّم إنما الكلام في أمور :

(الأول) هل الحكم والقضاء له موضوعية في الشريعة ، أم هو طريق محض ، أم هو أمر بين أمرين ، أقوال ذهب الى كل واحد منها فريق .

القائلون بالطريقية استدلوا بوجهين :

(أحدها) كون الحكم إنما هو لإظهار الحق نوعاً ، وإيصاله الى صاحبه ومستحقه ، والموضوعية فيه نقض لهذا الغرض .

(ثانيها) الحديث الصحيح المعروف الذي رواه المشايخ الثلاثة (قدهم) بأسانيدهم عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله : (إنما أقضي بينكم بالبينات والأيمان، وبعضكم ألحن بحجته من بعض، فأيما رجل قطعت له من مال أخيه شيئاً فانما قطعت له به قطعة من النار) .

ومثله غيره ايضاً ، وهو كالصريح في عدم الموضوعية للحكم .

(والقائلون) بالموضوعية استدلوا بوجوه :

(منها) إطلاقات أدلة القضاء ونفوذه (وفيه) ما لا يخفى .

(ومنها) انه لا إشكال في نفوذ الحكم في الشبهات الموضوعية ايضاً ، ولو قلنا بالطريقية لزم عدم نفوذه ابداً في الشبهات الموضوعية ، لعلم كل من المترافعين – غالباً – بعدم صدق الآخر أو عدم مطابقة بينته للواقع ، فلا يجب عليه قبول الحكم ، فتبقى المرافعات بحالها .

(وفيه) – مضافاً إلى أن علم كل من المترافعين بكون الحق الى جانبه نادر جداً ، إذ المرافعات غالباً تنشأ عن ظلم أحدهما وحق الآخر – أن هذا استبعاد لا يبنى عليه الحكم الشرعي لا طرداً ولا عكساً .

(ومنها) أن الظاهر من أدلة الحكم هو جعله موضوعياً لا طريقياً .

(وفيه) – مضافاً الى ما ادعى من أن الظاهر منها إظهار الحق والطريقية فقط – أن ذلك غير ظاهر للخصم فلا يستدل به له .

وعن الماتن في كتاب القضاء من المجلد الثاني التزامه تبعاً اصاحب الجواهر (رهما) بوجوب تنفيذ الحكم وإن كان مخالفاً لدليل قطعي نظري كاجماع استنباطي ، وخبر محفوف بقرائن وامارات قد توجب القطع مع احتمال عدم حصوله للحاكم الأول انتهى .

وهذا صريح في الموضوعية والسببية (وأصرح منه) ما في مستند العروة عن صريح بعضهم (بأن الحكم بين الناس عبارة عن دفع المنازعات وقطع المشاجرات الواقعة بينهم لا بيان الحق ولا إحقاق الحق) .

(والقائلون) بالأمر بين الأمرين ، وهو أن الحكم إنما هو لفصل الخصومة وحفظ نظام الأمة مع كون الواقع على ما هو عليه دون تغيير ولا تبديل ، فليس النظر الى فصل الخصومة فقط بأية صورة اتفقت – كما يفعله رؤساء

المشائر في هذا الزمان ـ كما انه ليس مسئلة فصل الخصومة معرضاً عنها بالمرة نظير القطع الطريقي .

واستشهد بعضهم لذلك بقرائن :

(منها) أن لازم إحقـــاقة الحق الطريقية المحضة ، وهي تلازم جواز النقض وابطال الحكم ، وهو يستلزم عدم انتهاء الخصومة ، إذ كل من علم بخطأ الحاكم ، او احتمله يجدد الدعوى ، ثم إذا حكم عليه ايضاً يجددها ثانياً وثالثاً وهكذا الخ والمعلوم من مذاق الشارع عدم جعله الحكم هكذا بحيث يوجب الهرج والمرج وتعطيل المعاش .

والتزام السببية المحضة للفرار عن النقض والابطال يستلزم ـ مضافاً الى إحقاق الباطل وإبطال الحق المعلوم من الشرع عدم جعله الحكم هكذا ـ التصويب ، ومخالفة ظاهر النصوص ونحو ذلك (فالأمر) بين الأمرين فيه فرار عن المحذورين جميعاً .

(ومنها) أن مقتضى حكم الحاكم في مورد ليس اكثر من ترتيب أثر نفس الحكم عليه فقط لا سائر الآثار اللازمــة له عقــلاً ، نظير الاصول العملية ، وبعبارة أخرى إن مثبتات القضاء والحكم ليست مترتبة على الحكم ، كما لا تترتب على الاصول العملية .

فلو تنازع زيد وعمرو في مال ، وحكم الحاكم بكون المال لزيد ، فالذي يجب على عمرو هو دفع المال الى زيد ، او عدم مطالبته منه ، أما تملك زيد لهذا المال بحيث لا يجوز لعمرو استنقاذه منه ولو كان عالماً بكونه لنفسه وأن الحاكم أخطأ في الحكم ، او في المستند او في غير ذلــك من المقدمات فلا ، ولذلك حكي ان القوم حكموا بجواز الاستنقاذ مع العلم بالخطأ ، كما حكموا بجواز خصومة غير عمرو مع زيد في نفس هذا المال عند نفس هذا الحاكم ،

وجواز حكم الحاكم بالمال لذلك الغير مع تمام حجته ، وهذا دليل عدم السببية للحكم .

(ومنها) غير ذلك .

(والذي) ربما يقتضيه النظر هو الثالث ، إذ الالتزام بلوازم كل من الطريقية المحضة والسببية المحضة مشكل جداً (مضافاً) الى انه يخالف لظاهر النصوص (مثل) ما دلّ على عدم تغيير الواقع من جهة الحكم عما هو عليه كصحيح هشام السابق الذكر المروى عن رسول الله ﷺ ونحوه غيره (ومثل) ما دلّ على لزوم كون الحكم بالعدل والحق ، وأن لسان القاضي بين جمرتين من نار (ومثل) ما دلّ بالاطلاق على لزوم تنفيذ حكم الحاكم ، وعدم جواز نقضه ورده ، كمقبولة ابن حنظلة ومشهورة ابي خديجة المعتبرتين .

(هذا) .

(وعن بعضهم) احتمال او قول بالتفصيل في الشبهات الموضوعية بين ما اذا استند الحاكم في الحكم الى اليمين فالسببية ، وبين ما إذا استند الى البينة فالطريقية ، ومستند هذا التفصيل هو الاخبار الواردة في أن من كان له على غيره مال فانكره فاستحلفه فحلف ، لم يجز له الاقتصاص من ماله بعد اليمين بتعليل أن الأيمان ذهبت بالحقوق (لكن) المشهور لم يلتزموا هذا التفصيل ، وتفصيله في كتابي القضاء والأيمان .

(الأمر الثاني) المعروف بين الفقهاء جواز نقض الفتوى وردها لمجتهد آخر، وعدم جواز نقض الحكم [ولو لمجتهد آخر] فما هو الفرق بينهما ؟

إلا إذا تبيّن خطأه

(الفرق) هو أن الفتوى ليست سوى بيان تكليف الناس المستفاد من الأدلة الشرعية ، وليس فيها مسحة من الموضوعية ، بل هي طريق صرف الى استفادة التكليف الشرعي ، ولذا جاز العمل بكل ما تمكن الشخص من تحصيل تكليفه الشرعي منه ، من الاجتهاد والاحتياط والتقليد ، ولم يقل بل لم يحتمل أحد الموضوعية في الفتوى، وهذه بخلاف الحكم ، فانه بما جعل من أجل رفع الخصومة لزم كون نوع من الموضوعية فيه ليستقيم بها أمر المعاش ، ولذا جاز نقض الفتوى لنفس المجتهد ولغيره ، ولم يجز نقض الحكم لا لنفس المجتهد ولا لغيره .

(الأمر الثالث) هناك موارد أفتى الفقهاء فيها على جواز نقض الحكم على اختلاف كبير بينهم في تشخيصها وتعدادها، وقد اشار الى أحدها الماتن بقوله [إلا إذا تبيّن خطأه] أي خطأ الحاكم ، وهو على أقسام :

(أحدها) ما إذا قطع باشتباه الحاكم في الحكم ، لعلمه بأن فتوى هذا الحاكم ليس هكذا ، وجواز نقض مثل هذا الحكم للحاكم نفسه ، أو لغيره واضح ، لانه في الحقيقة ليس نقضاً للحكم، بل نقضاً لما تخيل كونه حكماً، مضافاً الى عدم شمول لفظ الحكم في الأدلة لمثله عرفاً ، او انصرافاً (وقد نقل) بعض الاعلام رحمه الله عن المرحوم السيد ابي الحسن الاصفهاني (قده) أنه كان قد حكم في قضية وكتب الحكم فرأيت الحكم وعلمت أن السيد أخطأ فيها ، فأخذت الورقة من يد المتخاصمين ، وأتيت بها الى حرم الامام أمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام عند الفجر وأريتها للسيد فنظر فيها فانتبه الى الخطأ فلحس السيد الكتابة فوراً بلسانه كي لا تبقى ، وأمر باحضار الخصماء ، وحكم لهم من جديد .

مسئلة (٥٨) إذا نقل ناقل فتوى المجتهد لغيره ثم تبدّل رأي المجتهد في تلك المسئلة

(ثانيها) ما إذا حصل القطع بالخلاف في الموضوع الخارجي ، كما إذا حكم الحاكم بأن الدار لزيد ـ حسب الموازين الشرعية ـ ثم حصل له القطع الخارجي بأنها لعمرو ، أو حصل هذا القطع لغير الحاكم ، وهذا القسم محل كلام طويل بين الاعلام وفيه تفصيل وأقوال ووجوه واحتمالات .

وقد اغرب بعضهم فيما نُسب اليه ، فأفتى بجواز ترتيب الأثر على هذا الحكم حتى لنفس زيد إذا علم بأن الدار لعمرو ، ونقل عنه أنه مثّل لذلك بما إذا حصل النزاع في زوجيّة امرئة فحكم الحاكم بزوجيتها لزيد ، وعلم زيد انها ليست زوجته جاز له مع ذلك وطيها لمكان الحكم ، وهو من الغرابة بمكان .

(ثالثها) ما إذا كان الحكم على خلاف الموازين الشرعية المسلّمة ، كما إذا طالب الحاكم المدعي بالحلف فحلف ابتداءاً وأخذ المال المتنازع عليه ،أو طالب المنكر بالبينة فأقامها وأعطي له المال ، فانه يجوز بل يجب نقضه للحاكم نفسه ولغيره .

وهناك أقسام أخرى ، بل موارد أخرى وقع الكلام في جواز نقض الحكم فيها أو لا ، وحيث إن البحث مكانه كتاب القضاء فنقتصر منه هنا على هذا المقدار .

[مسئلة (٥٨) إذا نقل ناقل فتوى المجتهد لغيره ثم تبدّل رأي المجتهد في تلك المسئلة] والظاهر من ذلك التبدّل الى ما يناقض أو يضاد الحكم الأول، كما لو عدل عن الحرمة الى الحلية ، والعكس ، أو عن الوجوب الى الحرمة

لا يجب على الناقل إعلام من سمع منه الفتوى الأولى وإن كان أحوط

والعكس ، لا التبدّل من القول الأحوط الى غيره ، لما سيأتي من الماتن في المسئلة التاسعة والستين من التفصيل بينهما وعدم وجوب الاعلام في التبدل من الأحوط ، والوجوب في التبدل الى الأحوط ، أو المباين . (مثلاً) إذا تبدّل رأيه في التسبيحات الاربع من وجوب الثلاثة الى استحبابها ، ومن وجوب العصر في غسل الثياب الى عدم وجوبه، ونحو ذلك فلا يجب الاعلام، وإن كان إطلاقه يشمل هذه الصور أيضاً ، خصوصاً بملاحظة أن تبدّل رأي المجتهد الى الأسهل مع جهل المقلد قد يوقعه في مخالفة إحتياط لازم ، كما لو كانت الفتوى بتحريم بيع الجري لمن يستحله ، ثم تبدّل الرأي الى الجواز ، وكان الرجل متوقفاً قوت يوم واحد له ولعياله على بيع الجري، فإنه لو كان حراماً وجب عليه تحمل الجوع يوماً واحداً لأنه مما لا يوقع في الحرج ، والضرر الشديد ، وأما لو كان حلالاً وجب عليه الاكتساب به للانفاق على ما هو واجب النفقة عليه (وعلى كل) فالماتن ومعظم الشراح على انه [لا يجب على الناقل] حينئذٍ [إعلام من سمع منه الفتوى الأولى] لعدم الدليل عليه ، وهو كاف في دفع الوجوب ، وليس ذلك من التسبيب الى الحرام عرفاً حتى يجب عليه دفعه،ولا يجب على كل شخص تبليغ فتاوى المجتهدين الى مقلديهم إلا بمقدار وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتبليغ الأحكام المسلّمة من الاسلام الى الناس وهي لا تختص بما إذا سبق نقل الفتوى الأولى (وقد) يؤيد ذلك باستمرار السيرة بين المؤمنين على عدم التزامهم بنقل الفتوى الثانية لمن نقلوا له الاولى [وإن كان] الاعلام [أحوط] استحباباً (ووجهه) أمور (منها) احتمال شمول التسبيب الى الحرام للاستمراري كشموله للابتدائي (ومنها) الخروج عن مخالفة من قال بوجوب

بخلاف ما إذا تبيّن له خطأه في النقل فانه يجب عليه الاعلام

الاعلام أو احتاط وجوباً فيه (ومنها) احتمال شمول أدلة تبليغ الاحكام لمثله الى غير ذلك (ولكن) لا يخفى ما في الجميع (أما) التسبيب فموضوعاً خارج ، إذ لا يطلق إلا على الابتدائي ، وليس هناك ما يسمى تسبيباً استمرارياً منفرداً ، بحيث لم يكن معه تسبيب ابتدائي ، مضافاً إلى انحصار دليله ظاهراً في قوله تعالى (ولا تعاونوا على الإثم والعدوان) وصدق التعاون لمثله ممنوع (وأما) الثاني ، فلم أرَ من أفتى بذلك ، إنما رأيت من المعلقين حاشيتين بلا يترك من السيدين الاصطهباتي والكلبايكاني فقط (وأما الثالث) فإطلاقه الشامل لمثل المقام ممنوع (ولو) التزم بوجوب الاعلام في مثله لوجب على من طبع رسالة فقيه ، اعادة طبعها عليه بالخصوص عند تبدّل رأيه ولو في مسئلة واحدة ، وهكذا دواليك لأن القائم بطبع الرسالة هو ناقل عرفاً وواسطة لوصول الفتوى الى المقلد ، وهل يلتزم بمثل ذلك أحد ؟

(وفصّل)بعضهم في المقام بين الطريق المنحصر عادة لتبليغ مسائل مرجع التقليد كالوكيل للمرجع في قرية ليس فيها غيره معلم للأحكام ، وبين غيره ، بوجوب الاعلام على الأول دون الثاني (وهذا) أوجه من الإطلاق وإن كان في وجوبه إشكال إلا من باب عمومات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتبليغ الأحكام ونحوها التي تكون النسبة بينها وبين ما نحن فيه العموم من وجه فلا يستدل بها عليه .

(والسيد) الحكيم (ره) فصل بين الجاهل المعذور في جهله فيجب إعلامه ، وبين غيره فلا ، من دون خصوصية لناقل الفتوى الاولى وهو وإن كان وجيهاً (لكنه) أيضاً أعم وأخص من وجه عما نحن فيه .

[بخلاف ما إذا تبين له خطأه في النقل فانه يجب عليه الاعلام] لصدق

مسئلة (٥٩) إذا تعارض الناقلان في نقل الفتوى تساقطا وكذا البيّنتان وإذا تعارض النقل مع السماع عن المجتهد شفاهاً قدم السماع

التعاون على الإثم ، وقـد مرّ تفصيل الكلام عنه في شرح المسئلة الثامنة والاربعين .

[مسئلة (٥٩) إذا تعارض الناقلان في نقل الفتوى تساقطا] على المعروف بين الفقهاء من تساقط الامارتين بالتعارض مطلقاً ، وقد مرّ في شرح المسئلة العشرين وغيرها بعض الكلام عنه، وأن جمعاً من المعاصرين اختاروا الترجيح أو التخيير ، وفي تعليقة السيد الحكيم (ره) الحكم بالأخـذ بالأوثق ومع التساوي في الوثوق التخيير ، وبه قال السيدان : الأخ الاكبر والروحاني ، ومـال اليه بعض آخر ممن نعاصرهم [وكذا البيّنتان] والكلام هو الكلام لوحدة الدليل فيهما [وإذا تعارض النقل] ظاهره النقل الشفاهي من المجتهد وإن عممه بعض الشراح للنقل مطلقاً كان عن الشفه ، أو عن الرسالة ، أو عن البينة ، أو نحوهـا [مع السماع عن المجتهد شفـاهاً قدم السماع] لسقوط الكاشفية العرفية للنقـل إذا عارضه السماع المباشر ، او لأقوائيـة وأوثقية السماع عن النقل إذا قلنا بالترجيح في مثله بالاقوائية والأوثقية ، وقد علل ذلك بأن السماع المبـاشر طريق الى التكليف الشرعي ، والنقـل طريق الى الطريق ، والعرف والعقلاء يقدمون الطريق المباشر على طريق الطريق لدى المعارضة (لكن) حيث إن هذه الفروع لا دليل خاص لها إلا بناء العقلاء ، فحكم الماتن بتقديم السماع الشفاهي على النقل مع أن كليهما أمارتان على الكشف عن فتوى الفقيه ، وحكمه بتساقط النقلين والبينتين مطلقاً يشبه التفريق بلا فارق (نعم) الاقوائية والاوثقية النوعية في السمع على النقـل اوضح من غيره، لكن الاوضحية هنا لا تقتضي فقدان الحكم في النقلين والبينتين (وكما)

وكذا إذا تعارض ما في الرسالة مع السماع ، وفي تعارض النقل مع ما في الرسالة قدم ما في الرسالة مع الأمن من الغلط

مسئلة (٦٠) إذا عرضت مسئلة لا يعلم حكمها

قلنا هنا بالتقدم لكونه بناء العقلاء ، كذلك يقتضي أن نقول بتقديم النقل الأوثق ، والبينة الوثقى (هذا) (وتقديم) السمع للاوثقية يقتضي الحكم له ما دامت الاوثقية في جانبه ، أما إذا احتمل السهو والاشتباه في السمع بما لا يحتمل في النقـل ، كما إذا صار المجتهد ضعيف الضبط ، وكان النـاقل عنه دقيقاً في الضبط ، قد حضر مجلس درسه مثـلاً وعلم بفتواه قـدم النقل على السمع حينئذٍ ، كما اذا تعارض المرجحان فالتساقط أو التخيير على الخلاف .

[وكذا] يقدم نوعاً السماع لاوثقيته [إذا تعارض ما في الرسالة مع السماع ، وفي تعارض النقل مع مـا في الرسالة قدم ما في الرسالة مع الأمن من الغلط] والحاصل يقـدم الاوثق والاقوى ، ويختلف الموارد والافراد في ذلك ، فرب رسالة أوثق من النقل ، ورب نقل أوثق من الرسالة ، وقد يتعارض مقدار الاوثقية فيهما ، فيتساقطان أو يحكم بالتخيير على القولين .

(هذا كله) إذا كان نص أو ظاهر هذه الامارات اتحاد الزمان المنسوب اليه الفتوى من الجانبين، وأما مع العلم باختلاف الزمان ومعرفة المتأخر منهما من حيث زمان الفتوى فلا إشكال في تقـديم المتأخر (ومع) جهل تاريخ أحدهما يجب الفحص ولا يجري الاستصحاب لما حقق في الاصول ولا التخيير لعدم الملاك في أحدهما والله العالم .

[مسئلة (٦٠) إذا عرضت مسئلة لا يعلم حكمها] الظاهر فرض المسئلة بالنسبة للمقلد ، إذ المجتهد يعلم الحكم ولو باجراء الاصول العقلية أو النقلية

(نعم) قد يتفق للمجتهد مسئلة لا يعلم حكمها من جهة كونه في سفر ونحوه (مثلا (ولم يكن عنده من كتب الحديث والاستدلال ما يستخرج منه الحكم (فإن) المعروف على الألسن عدم جواز التقليد لمثله من مجتهد آخر إذ التقليد تكليف العامي وهذا ليس من العوام فقوله عليه السلام (فللعوام أن يقلدوه) لا يشمله وكذلك أدلة التقليد الاخرى مثل (فاسئلوا أهل الذكر) فانه منصرف عن مثله وهكذا غيره من أدلة التقليد (وبأن) التقليد تكليف بدلي من الاجتهاد، إذ الأصل في العمل بالاحكام هو الاجتهاد ـ كما أسلفنا في أول الكتاب ـ وبما أن العامي لا يمكنه الاجتهاد، أو يتعسر عليه وضع له الشارع طريق التقليد ، والمجتهد يمكنه الاجتهاد ولو بتأخير الواقعة والاحتياط فيها الى أن يستنبط ، وليس ذلك مبتلى بمحذور يرفع بالإجماع ، او ادلة العسر ونحوها .

(لكن) قدمنا في بعض المباحث السالفة أنه لا يبعد القول بجواز التقليد لمثل هذا المجتهد ، بل مطلق من لم يجتهد وإن كان قادراً على الاستنباط فعلاً ، لعدم تمامية الأدلة المذكورة آنفاً (أما) قوله عليه السلام (فللعوام) فإن ظاهره انه هو الذي يحتاج في معرفة الحكم الى مجتهد ، والمجتهد لا يحتاج ، وهذا الفرض نادر فلذا صب الكلام على (العوام) ، ولذا قيد ذلك في الآية الكريمة بـ (لا تعلمون) الشامل للمجتهد غير العالم بحكم مسئلة معينة (مضافاً) الى وجود المناط في هذا المجتهد ، اذ حجية فتوى المجتهد للعوام انما هي من أجل كونها طريقاً عقلائياً الى تحصيل الاحكام ، وطريقيته شاملة قد استثنى منها فقط المجتهد المستنبط فعلا ، واستثناءه بالتخصص لا لا بالتخصيص لعدم احتياج مثله الى طريق .

(وأما) بدلية التقليد عن الاجتهاد ، فإن قصد بها البدلية الطولية ، كالتيمم البدل عن الطهارة المائية فهو أول الكلام ، وان قصد بها البدلية العرضية فلا ينافي جواز التقليد للمجتهد غير المستنبط فعلا .

ولم يكن الاعلم حاضراً فإن أمكن تأخير الواقعة الى السؤال وجب ذلك وإلا فإن أمكن الاحتياط تعيّن

(وكذا) الكلام في كون الاصل في العمل بالاحكام هو الاجتهاد(فإن) أريد الاصل العملي طولاً فغير تام لعدم دليل يعضده ، وإن أريد الاعم فلا يخدش فيما نحن فيه .

ويؤيد ذلك : مـا ورد من ارجاع الأئمـة عليهم السلام بعض الفقهاء من الاصحاب الى بعضهم الآخرين إذا لم يكن عند الأولين حكم المسئلة ، وببالي اني ذكرت بعض الروايات في ذلك في طي المباحث السالفة (مما) يدل على ان كل واقعة واقعة هي برأسها موضوع لجواز الأمور الثلاثة الاجتهاد والتقليد والاحتياط .

(أما العامي)الذي هو مفروض المسئلة إذا عرض له ما لم يعلم حكمه [ولم يكن الاعلم حاضراً] بناءاً على وجوب تقليد الاعلم مطلقاً حتى في مثل هذه الصورة [فإن أمكن تأخير الواقعة الى السؤال] عن الاعلم [وجب ذلك] إذا لم يمكنه الاحتياط ، وإلا فلا إشكال – كما أسلفنا في أول الكتاب – في أن الاحتياط عدل الاجتهاد والتقليد ، ومع ذلك كيف يتعين عليه تأخير الواقعة ، بل يجوز له الاحتياط فيها ولذا علق بذلك بعض مراجع العصر بما ذكرناه ، لكن لا يبعد انصراف الكلام عن مثله ، إذ الماتن نفسه ممن يقول بكون الاحتياط في عرض الاجتهاد والتقليد [وإلا] يمكن تأخير الواقعة [فإن أمكن الاحتياط تعين] عليه الاحتياط لكونه عدلاً للتقليد ومقدماً على تقليد المفضول (لكن في تعينه) عليه إشكال ، من جهة انه حتى اذا قلنا بوجوب تقليد الأعـلم فالأدلة لا تفي بعموم الوجوب حتى في مثل هذه

وإن لم يمكن يجوز الرجوع الى مجتهد آخر الاعلم فالاعلم وإن لم يكن هناك مجتهد آخر ، ولا رسالته يجوز العمل بقول المشهور بين العلماء إذا كان هناك من يقدر على تعيين قول المشهور

الصورة كي يلتزم بتعين الاحتياط وعــدم جواز الرجوع الى مجتهد آخر إذ عمدتها كانت (الإجماع) المنقول و (بناء العقلاء) وأصالة التعيين وكلها إنما هو فيما كان ممكناً تقليد الاعلم إذ بناء العقلاء على فرض تسليمه لا يعدو هذا الفرض ، والإجماع لبّي والمتيقن منه ذلك ، وأصل التعيين في غير الفرض محكوم بالبرائة إن لم نقل بكونه محكوماً بالإطلاقات الشاملة للعالم والأعلم على حد سواء (ولما ذكرنا) علق جمع من مراجع العصر على تعيّن الاحتياط في هذه الفقرة . [وإن لم يمكن] تأخير الواقعة ولا الاحتياط ، كما إذا كان ميت مقتول مقطع بحيث لا يمكن تيممه ايضاً ، فلا سبيل الى الاحتياط لعدم العلم بكيفيته ، أو عدم إمكانه كما إذا دار بين محذورين [يجوز الرجوع الى مجتهد آخر الأعلم فالأعلم] وتقديم الاعلم فالاعلم على غيره إنما هو بالمناط ، ولكونه المتيقن من الباقين ، وللاحتياط (والكل) مخدوش وإن كان رعاية الاحتياط حسناً [وإن لم يكن هناك مجتهد آخر ، ولا رسالته يجوز العمل بقول المشهور بين العلمــاء] شهرة مطلقة ، او شهرة قدمائية ، او شهرة المتأخرين ، ولا ريب في حسن تقديم الاول على الأخيرين [إذا كان هناك من يقدر على تعيين قول المشهور] استدل لذلك بأمور :

(أحدها) الانسداد الصغير ، فإنه محكوم بتكليف في هــذه الواقعة الخاصة ، ولا يجوز له إهمالها ، ولا يمكن الاحتياط بالفرص ، فيتعيّن عليه التعرض لامتثالها إحتمالاً بعد ما لم يمكن الامتثال العلمي ، وبناءاً على الكشف أو الحكومة يكون الحاصل من قــول المشهور ظنــاً معتبراً حينئذٍ فيجوز العمل به .

وإذا عمل بقول المشهور ثم تبيّن له بعد ذلك مخالفته لفتوى مجتهده فعليه الاعادة والقضاء

(ثانيها) قوة احتمال مطابقته للواقع في مقابل القول النادر .

(ثالثها) مناط الرجوع الى مجتهد آخر موجود فيه إن لم يكن ما نحن فيه أولى وذلك لأن المراد من الشهرة إن كانت شهرة الاموات فأدلة حرمة تقليد الميت ابتداءاً - على فرض تماميتها - منصرفة الى غير محل الكلام مما انسد فيه على المكلف الطرق (وإن) كان المراد شهرة الاحياء فلم يخالف فيه القاعدة سوى عدم تعيين مرجع التقليد ، وهو إن قلنا بلزومه إختياراً - على إشكال قوي فيه ايضاً كما مرّ - فلا نقول بلزوم التعيين في الاضطرار كما نحن فيه . بل ربما يقال بتقديم فتوى المشهور بين الأحياء على فتوى فقيه معيّن ، بل ربما لا يبعد القول بتقديمه حتى على فتوى الأعلم إذا خالف المشهور - بناءاً على القول بوجوب تقليد الاعلم - وذلك لأن بناء العقلاء والأقربية الى الواقع وغيرهما إن لم نقل بتوفرها في الشهرة فلا نقول به في فتوى الأعلم المخالف للمشهور (فتأمّل) .

[وإذا عمل بقول المشهور ثم تبيّن له بعد ذلك مخالفته لفتوى مجتهده فعليه الاعادة] إن كان الوقت باقياً [والقضاء] بعد الوقت . وكذا عليه ترتيب سائر الآثار لفتوى مجتهده من عدم الملكية ، والنجاسة ، وعدم الزوجية ، والكفارة ، والفدية ، والضمان ، الى غيرها (قيل) لأن ما فعله لم يكن تكليفه الشرعي ، وإنما كان تكليفه العقلي وهو يكون دائماً مراعى بعدم تبين الخلاف (لكنه) يصح ذلك على القول بالحكومة في الانسداد ، أما إذا قيل بالكشف فيكون ما أتى به تكليفه الشرعي فلا اعادة ولا قضاء ولا غيرهما ، لكونه نظير التكاليف الحرجية ، والاضطرارية ونحوها (وربما) لذلك علق بعض على هذه الفقرة بالاحتياط أو النفي كالسيد الحكيم والأخ

وإن لم يقدر على تعيين قول المشهور يرجع إلى أوثق الاموات وإن لم يمكن ذلك ايضاً يعمل بظنه وإن لم يكن له ظن بأحد الطرفين يبنى على أحدهما

الأكبر (وفصل) بعض الشراح بين شمول دليل (لا تعاد) له وعدمه ، بعدم الاعادة والقضاء فيما شمله (لا تعاد) والاعادة والقضاء فيما لم يشمله ، وصرح آخر بعدم الفرق في ذلك ، وقال باختصاص حديث (لا تعاد) بما إذا كان العامل معتقداً صحة عمله بحيث لو لم ينكشف له الخلاف لم تجب عليه الاعادة (لكن) فيه : أن إطلاق (لا تعاد) غير آب عن الشمول لما نحن فيه ، بل كونه كقاعدة كلية يؤيد الشمول ، مضافاً الى أن التقييد بذلك لم يدلّ علية دليل من العقل ولا الشرع (هذا) .

والانصاف – بعد الغض عن كون الاحتياط حسناً على كل حال كما قيل – أن الأدلة قاصرة عن إلزامه بالاعادة والقضاء مطلقاً ، وذلك لأن محاذير تقليد العالم ، والعدول ، وغير المعيّن ، ونحو ذلك التي منعنا عنها لاجلها غير شاملة لما نحن فيه مما لا طريق للمكلف اليها، فالتزام صحة أعماله حتى بعد انكشاف مخالفتها لفتوى من كان يقلده ليس بعيداً عن الصواب .

[وإن لم يقدر على تعيين قول المشهور] مطلقاً [يرجع إلى أوثق الاموات] إما على الإطلاق ، أو نسبياً كالمحقق ، والعلامة ، والمحقق الثاني الكركي ، والشيخ الانصاري (قدس الله اسرارهم) ونحوهم (قالوا) لان الظن النوعي الحاصل منه أضعف من الحاصل من قول المشهور ، وأقوى من الحاصل من ظن نفسه الشخصي ، فلذا توسط بينهما [وإن لم يمكن ذلك ايضاً يعمل بظنه] الشخصي العام ، أي بترجيح نظره في الواقعة ، وقيد بعضهم ذلك بقوله (إذا لم يمكنه تحصيل فتوى فقيه ميت وإلا قدم على ظنه الشخصي) وهو حسن [وإن لم يكن له ظن بأحد الطرفين يبنى على أحدهما] للزوم الاطاعة الاحتمالية بعد تعذر الاطاعة الجزمية والظنية .

وعلى التقادير كلها بعد الاطلاع على فتوى المجتهد إن كان عمله مخالفاً لفتواه فعليه الاعادة او القضاء

مسئلة (٦١) إذا قلد مجتهداً ثم مات ، فقلد غيره ثم مات فقلد من يقول بوجوب البقاء على تقليد الميت أو جوازه ، فهل يبقى على تقليد المجتهد الاول أو الثاني ؟ الاظهر الثاني ، والاحوط مراعاة الاحتياط

(وهناك) موجبات أخرى يجب الرجوع اليها لم يذكرها المصنف على خلاف في تقدمها وتأخرها عن غيرها كالرجوع الى كتب الحديث ، أو تقليد المجتهد غير الجامع للشرائط مطلقاً ، أو باستثناء غير المؤمن أو غير ذلك [وعلى التقادير كلها بعد الاطلاع على فتوى المجتهد إن كان عمله مخالفاً لفتواه فعليه الاعادة أو القضاء] على ما مرّ من الوجوه والاختلاف فيه .

[مسئلة (٦١) إذا قلد مجتهداً ثم مات ، فقلد غيره ثم مات] الغير [فقلد من يقول بوجوب البقاء على تقليد الميت أو جوازه ، فهل يبقى على تقليد المجتهد الاول أو الثاني ؟ الاظهر الثاني ، والاحوط] استحباباً [مراعاة الاحتياط] بين فتاوى المجتهدين الميتين (هذه) المسئلة محل خلاف بين الاعلام ، والذي رأيته منهم أقوال أربعة :

(الاول) ما ذهب اليه المتن وكثير من المعلقين عليه ومنهم السيدان الوالد والاخ الاكبر .

(الثاني) عكسه .

(الثالث) التفصيل بين كون الثالث قائلا بوجوب البقاء فالاول أظهر ، وبين كونه قائلا بجواز البقاء فالثاني أظهر ، واليه ذهب جمع من مراجع العصر .

(الرابع) التفصيل (بين) كون الثالث قائلاً بوجوب البقاء والثاني قائلاً بحرمته ، أو كون الثاني قائلاً بالجواز ولكن رجع المقلد اليه بعد موت الاول ، والثالث قائلاً بوجوب البقاء (ففيهما) الاظهر الثاني موافقاً للمتن (وبين) كون الثاني قائلاً بوجوب البقاء ، أو جوازه وبقي على تقليد الاول بعد موته فحينئذٍ يجب عليه البقاء على تقليد الاول (والتزم) ذلك السيد الشاهرودي (ره) في حاشيته .

ومنشأ الخلاف في ذلك : هو أن تقليده للثاني هل كان صحيحاً ، حتى يكون فتوى الثالث بوجوب أو جواز البقاء ناظرة الى تقليد الثاني ، أم أن تقليده للثاني مراعى في الصحة وعدمها بنظر الثالث ، فإن أفتى بجواز البقاء والعدول ، كان تقليده للثاني صحيحاً فالبقاء يكون موضوعاً على الثاني ، وإن أفتى الثالث بوجوب البقاء كان تقليده للثاني باطلاً ، فالبقاء يجب على تقليد الأول .

(لكن) بناءاً على ما سبق من الماتن في المسئلة الثالثة والخمسين من عدم انتقاض التقليد الصحيح السابق ، لفتوى اللاحق ببطلانه ، فيكون تقليده للثاني في وقته صحيحاً ، فحكم الثالث بوجوب أو جواز البقاء ينصب على تقليد الثاني ، لمضى تقليد الاول موضوعاً .

(والذي) ينبغي المصير هو ما ذهب اليه الماتن (قده) مطلقاً ، سواء كان فتوى الثالث وجوب البقاء أو جوازه (لما ذكر) ولأن الرجوع الى الاول يشبه التقليد الابتدائي الميت إن لم يكن هو فالاحتياط بتركه أولى .

ولو أريد تفصيل في المقام فالأولى بنائه على التفصيل في المسألة الثالثة والخمسين من الفرق (بين) كون فتوى الثالث صحة الأعمال السابقة حتى المخالف له في الفتوى ، أم بطلان ما خالف فتواه ، فإن كان الاول فالأظهر الثاني مطلقاً ، وإن كان الاول ، وكان فتوى الثالث وجوب البقاء فالأظهر

مسئلة (٦٢) يكفي في تحقق التقليد أخذ الرسالة والالتزام بالعمل بما فيها وإن لم يعلم ما فيها ولم يعمل ، فلو مـــات مجتهده يجوز له البقاء وإن كان الاحوط مع عدم العلم بل مع عدم العمل ولو كان بعد العلم عدم البقاء والعدول الى الحي بل الاحوط استحباباً على وجه عـــدم البقاء مطلقاً ولو كان بعد العلم والعمل

الاول ، أو كان فتواه الجواز فالظاهر هو الثاني (ولعله) لذلك نشأ تفصيل السيد الشاهرودي (ره) ولكن ينقصه بناء المسئلة على ما مرّ في المسئلة الثالثة والخمسين .

وفي المسئلة تفصيلات وشقوق أخرى تنشأ من قول الثالث بجواز البقاء ، أو حرمته ، ثم وافق عمل المقلد فتوى الثالث ، أم خالفه ، اعتماداً على حجة شرعية في وقتـه ، أم لا ، أو عن مستند صحيح أم لا ، لا حاجة للاطالة بذكرها لعدم خفائها على أهلها بعد التأمل فيما مضى .

[مسئلة (٦٢) يكفي في تحقق التقليد أخـذ الرسالة والالتزام بالعمل بما فيها وإن لم يعلم ما فيها ولم يعمل ، فلو مات مجتهده] الذي التزم فقط بالعمل بفتاواه [يجوز له البقاء وإن كان الاحوط] استحباباً [مع عـــدم العلم] بفتاوى من التزم تقليده ، [بل مع عدم العمل ولو كان بعد العلم عدم البقاء والعدول الى الحي] لشبهة عـــدم كونه مندرجاً في البقاء موضوعاً [بل الاحوط استحباباً على وجه] وهو ذهاب جمع الى حرمة البقاء مطلقاً [عدم البقاء مطلقاً ولو كان بعد العلم والعمل] .

(هذه) المسئلة برمتها مبتنية على ما مرّ من الماتن في المسئلة الثامنة من كون التقليد هو الالتزام ، وقد مرّ هناك تعليق معظم المراجع على الموضع بأن التقليد هو العمل ، وانه هو الاوجه .

مسئلة (٦٣) في احتياطات الأعلم إذا لم يكن له فتوى يتخير المقلد بين العمل بها وبين الرجوع الى غيره الأعلم فالأعلم

(وفي) تقريرات بعض مراجع العصر : أن التقليد هو العمل ، ولا يكفي في تحققه الالتزام بوجه ، ثم بنى هذه المسئلة على أصل جواز البقاء وعدمه ، من دون دخل لها بمعنى التقليد قال : (فلا يتوقف جواز البقاء [يعني فيما نحن فيه] على أن يكون التقليد بمعنى الالتزام كما هو المتراءى من المتن) وهو كما ترى ، إذ لو قلنا بأن التقليد هو العمل ، ولا يكفي في تحققه الالتزام بوجه ، كيف يصدق البقاء على تقليد لم يكن ، وهل البقاء إلا من قبيل النقش العارض للعرش ، فإذا لا عرش ، فأين النقش ؟ وحيث لا تقليد فكيف يسمى موضوعاً بقاءاً على التقليد حتى يترتب عليه الجواز وعدمه .

(وقد) مرّ الكلام مفصّلاً في المسئلتين الثامنة ، والتاسعة بما ينفع المقام فراجع .

[مسئلة (٦٣) في احتياطات الأعلم إذا لم يكن له فتوى يتخير المقلد بين العمل بها وبين الرجوع الى غيره الأعلم فالأعلم] .

(قد مرّ) في شرح المسئلة الرابعة عشرة أن الاحتياط قد يكون ناشياً عن تردد الفقيه في فهم المراد من الأدلة ، وفي مثله لا بأس بالفتوى بجواز الرجوع الى غيره لكونه حينئذٍ جاهلاً بالحكم الشرعي ، وقد يكون ناشياً عن تخطئة فهم غير ذلك ولكنه خروجاً عن محذور الافتاء بما يحتمل مخالفته للواقع احتاط فيها ، وفي مثله يكون الفقيه مفتياً بلزوم الاحتياط ، لا

مسئلة (٦٤) الاحتياط المذكور في الرسالة إما استحبابي وهو ما إذا كان مسبوقاً او ملحوقاً بالفتوى

متردداً وجاهلاً في الحكم،فكيف يجوز للمقلد أن يرجع الى غيره بعد الإشكال في أصل الرجوع من مجتهد الى آخر ؟

وعن بعض المراجع التعليق على كلمة (يتخير) بقوله (إذا لم ينته الى مخالفة الاعلم في الفتوى من جهة أخرى كما إذا أفتى بعدم حرمة شيء وتردّد بين وجوبه واستحبابه ، فاحتاط وأفتى غيره بالحرمة) وهو تعليق وجيه ، غير أن مفروض الكلام منصرف عنه على الظاهر ، إذ ظاهره فتوى الغير بأحد أطراف تردد المحتاط ، لا بخلاف جميع الأطراف .

(وبنى) المسئلة عـــدد من مراجع العصر تبعاً للمستمسك على جواز الاحتياط مع التمكن من الامتثال التفصيلي (وأشكل) عليهم في (الفقه) و (مستند العروة) بأن العمل بمثـل هذا الاحتياط في الحقيقة تقليد ، ولذا من لم يجـــوز الاحتياط مع التمكن من الامتثال التفصيلي يثبت في رسالته احتياطاته وليس ذلك إلا لأجل أن يعمل مقلدوه بها، فلو كان هذا الاحتياط ذاك لوجب عدم اثباته في الرسالة الموضوعة لعمل المقلدين بها .

(وأما) التقييد بـ (الأعلم فالأعلم) فلوجوب تقليد الأعلم مطلقـاً عند الماتن (وأما) عند من يوجبه مقيداً بالمخالفة بينهما ، أو بقيد آخر فاللازم تقييده هنا ايضاً،لكن لم أرَ من علق بذلك أو بغيره على المورد حتى المقيدين لوجوب تقليد الأعلم ، ولعله للاستغناء بما علقوه في المسئلة الثانية عشرة من إبداء نظرهم في تقليد الاعلم .

[مسئلة (٦٤) الاحتياط المذكور في الرسالة إمـا استحبابي وهو ما إذا كان مسبوقاً أو ملحوقاً بالفتوى] لانه لا معنى للاحتياط الوجوبي مع الفتوى

وإما وجوبي وهو ما لم يكن معه فتوى ويسمى بالاحتياط المطلق وفيه يتخير المقلد بين العمل به والرجوع الى مجتهد آخر وأما القسم الاول فلا يجب العمل به ، ولا يجوز الرجوع الى الغير ، بل يتخير بين العمل بمقتضى الفتوى وبين العمل به

بخلافه (وهل) تسميته بالاستحبابي تسمية بالمعنى اللغوي أي الترجيح، لرجحان العمل به ، لا استحبابه شرعاً الذي هو أحد الأحكام التكليفية الخمسة ، لانه قد يكون الاحتياط لا لدليل غير تام السند ونحوه ، بل لمجرد الخروج عن فتوى من أوجب أو حرّم، وفي مثله ليس معناه الاستحباب الشرعي الموعود بالثواب عليه كسائر المستحبات؟ (أم) انه تسمية بالمعنى المصطلح الشرعي، واستحبابه وثوابه مستفاد من دليل مطلق وهو (أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت) ونحوه وإن كان في أصل دلالة مثل هذه الجملة على الاستحباب الشرعي والثواب إشكالاً قوّاه بعض وضعّفه آخرون [وإما وجوبي وهو ما لم يكن معه فتوى] والمراد به هو اللازم فعله ولو لدليل عقلي ، لا الوجوب الشرعي الذي هو أحد الأحكام التكليفية الخمسة [ويسمى بالاحتياط المطلق] قيل لإطلاقه الاحتياط بدون تجويز الترك [و] قد مرّ في المسئلة السابقة والمسئلة الرابعة عشرة أن [فيه يتخير المقلد بين العمل به والرجوع الى مجتهد آخر] وقد مرّ هناك تفصيل الكلام فيه .

[وأما القسم الاول فلا يجب العمل به ، ولا يجوز الرجوع الى الغير، بل يتخير بين العمل بمقتضى الفتوى وبين العمل به] ووجهه واضح ، أما عدم وجوب العمل به لأنه غير واجب بنظر مرجع التقليد ، وأما عدم جواز الرجوع فيه الى غيره (فلأن) المفروض وجود الفتوى لمرجع التقليد في المسئلة ، ولا مسوغ للأخذ بخلاف فتوى مرجع التقليد وإن كان موافقاً للاحتياط (مثلاً) لو أفتى مرجع التقليد بوجوب مرة واحدة من التسبيحات

مسئلة (٦٥) في صورة تساوي المجتهدين يتخير بـين تقليد أيهما شاء ، كما يجوز له التبعيض حتى في أحكام العمل الواحد ، حتى انه لو كان مثـلاً فتوى أحدهما وجوب جلسة الاستراحة واستحباب التثليث في التسبيحات الاربع ، وفتوى الآخر بالعكس يجوز أن يقلد الأول في استحباب التثليث والثاني في استحباب الجلسة

الاربع في الركعتين الاخيرتين ، ولكنه احتاط احتياطاً مستحبياً في الثلاث ، وأفتى مجتهد آخر بوجوب الثلاث ، فمقلد الاول لا يجوز له الاتيان بثلاث بقصد الوجوب تقليـداً لمجتهد الآخر ، لقيـام الحجة له على عـدم وجوب الثلاث ، فالاتيان بها بقصد الوجوب تشريع محرم وإن كان أصل اتيان العمل بلا هذا القصد احتياطاً حسناً . (وعند) من لا يشترط في تحقق التقليد العمل يكون ذلك عدولاً من الحي الى الحي الذي قالوا بعدم جوازه إمـــا مطلقاً ، أو عن الاعلم .

(هذا) كله بناءاً على عدم جواز العدول ، أما على القول بجوازه فلا إشكال في المسئلة كما لا يخفى .

[مسئلة (٦٥) في صورة تساوي المجتهدين] في الفضيلة والورع [يتخير بين تقليد أيهما شاء ، كما يجوز له التبعيض] بأن يعمل في بعض المسائل بفتوى هذا المجتهد ، وفي بعضها الآخر بفتوى ذاك ، على ما مرّ تفصيل الكلام عنه في شرح المسئلتين الثالثة عشرة ، والثالثة والثلاثين فراجع [حتى في أحكام العمل الواحد ، حتى انه لو كان مثلاً فتوى أحدهما وجوب جلسة الاستراحة واستحباب التثليث في التسبيحات الأربع ، وفتوى الآخر بالعكس يجوز أن يقلد الاول في استحباب التثليث والثاني في استحباب الجلسة]فيصلي بتسبيحة واحدة وبدون جلسة الاستراحة ، وذلك لعموم أدلة التقليد وشمولها لفتاوى

كليهما ، ومن الفتاوى هذه (وأورد) في المقام على الماتن وكل من يقول بمقالته ايرادن :

(الايراد الاول) النقض بما ذهب اليه في المسئلة الخامسة والخمسين من بطلان العقد الفارسي الذي يرى أحد المتبايعين بطلانه ، ومقتضى ما ذكره هنا هو صحته ، لأن العقد مركب من أجزاء ، ففي كل جزء يصحح أحد المجتهدين العقد من أجله ، فيعتمد على المجتهدين كليهما في صحة العقد .

(الايراد الثاني) أن الصلاة الفاقدة للثلاث وللجلسة باطلة بنظر كلا المجتهدين ، فليس هناك مجتهد يقول بصحة هذه الصلاة ، والعلم الاجمالي ببطلان الصلاة من أجل أحد أمرين واجب العمل كالعلم التفصيلي بالبطلان (غاية) الأمر أن وجه البطلان في نظر أحدهما يخالف الوجه عند الآخر ، وهذا لا يدفع أصل البطلان المجمع عليه بينهما (ولذلك) علق على الموضع جمع كالسادة البروجردي ، والوالد ، والاصطهباناتي، وغيرهم بعدم جواز مثل هذا التبعيض .

(وأجيب عن الأول) بالفرق بين المسئلتين ، ففي ما نحن فيه (الجلسة، والتثليث) جزءان كل واحد منهما مورد لتقليد واحد ، بخلاف العقد الفارسي الذي هو جزء واحد وقع مورداً لتقليدين ، ومثل العقد الفارسي بعضهم بما إذا كان إمام الجماعة لا يوجب السورة في الصلاة ، والمأموم يوجبها ، فترك الإمام قرائة السورة - وفي ما يتحمله الإمام في الصلاة الجهرية - وهنا ايضاً تبطل الصلاة ، لأنه من اختلاف التقليدين في مورد واحد . وليس كذلك مسئلة (الجلسة ، والتثليث) كما لا يخفى (مضافاً) الى وجود فرق آخر بين المسئلتين ، وهو أن في العقد الفارسي يتوقف صحة بعض الاجزاء على صحة البعض الآخر ، ويتوقف صحة المجموع على صحة الاجزاء ، فكما أن صحة العقد بما هو عقد تتوقف على صحة كل من الايجاب والقبول ، كذلك صحة

القبول تتوقف على صحة الايجاب وإلا لا يصح القبول بما هو قبول (وليس ما نحن فيه) كذلك ، فإن صحة التسبيحات الاربع لا تتوقف على جلسة الاستراحة حتى عند من يرى وجوب الجلسة ، وإن كانت صحة الصلاة كمجموع تتوقف عليها في نظر أحدهما .

(لكن) لا يخفى أن الفرق بلا فارق ، فإن صحة الجزء بما هو جزء لا تنفع إلا إذا صار جزءاً للمركب ، وإذا كان المركب باطلاً بنظر كليهما فلا يفيد صحة الجزء بما هو جزء ، ووجود دليلين للبطلان في العقد الفارسي لا يصحح ما فيه دليل واحد للبطلان (فتأمّل) .

(وعن الثاني) بأن كل ما يراه أحدهما باطلاً يراه الآخر صحيحاً ، فيعتمد على كل واحد من المجتهدين في تصحيح ما يراه الآخر باطلاً ، فتكون صلاة صحيحة بعضها بفتوى زيد الجائز التقليد ، وبعضها الآخر بفتوى عمرو الجائز التقليد .

(وفصل) آخرون بالبطلان فيما إذا حصل من التقليدين العلم بالبطلان للملازمة الواقعية ، كما اذا قلد أحدهما في الافطار ، والآخر في إتمام الصلاة ، فانه يعلم واقعاً إما ببطلان صلاته ، أو حرمة افطاره ، وكما لو قلد احدهما في القصر ظهراً وقلد الآخر في الاتمام عصراً .

ومنشأ هذا التفصيل عدم شمول أدلة التقليد لمثل ذلك (أما العقلية) فلأن العقلاء لا يعتمدون على عمل يتفق أهل الخبرة على بطلانه . (أما النقلية) فلانصرافها الى ما عليه بناء العقلاء من الرجوع الى أهل الخبرة فيما يتعارف الرجوع فيه اليهم .

(لكن) لا يترك الاحتياط بترك التبعيض المستلزم للبطلان بنظر كل مجتهد مطلقاً سواء حصل العلم بالتلازم الواقعي ، أم لا .

مسئلة (٦٦) لا يخفى ان تشخيص موارد الاحتياط عسر على العامي إذ لا بدّ فيه من الاطلاع التام ومع ذلـك قد يتعارض الاحتياطان فلا بدّ من الترجيح ، وقد لا يلتفت الى إشكال المسئلة حتى يحتاط وقد يكون الاحتياط في ترك الاحتياط (مثلاً) الأحوط ترك الوضوء بالماء المستعمل في رفع الحدث الاكبر ، لكن إذا فرض انحصار الماء فيه الأحوط التوضوء به ، بل يجب ذلك بناءاً على كون احتياط الترك استحبابياً والاحوط الجمع بين التوضوء به والتيمم (وايضاً) الاحوط التثليث في التسبيحات الاربع لكن اذا كان في ضيق الوقت ويلزم من التثليث وقوع بعض الصلاة خارج الوقت فالاحوط ترك هذا الاحتياط ، أو يلزم تركه

[مسئلة (٦٦) لا يخفى ان تشخيص موارد الاحتياط عسر على العامي إذ لا بدّ فيه من الاطلاع التام] على الاقوال التي يحتمل وجوب العمل بها ، لا على كل الاقوال ، فمثلاً بناءاً على وجوب تقليد الاعلم الاحتياط هو تحصيل أقوال من يحتمل فيه الاعلمية ، وبناءاً على عـدم وجوب تقليد الاعلم ، او الاحتياط فيه ، يكون الاحتياط بتحصيل اقوال المجتهدين العدول ، إذ غير العادل لا يحتمل حجية فتاواه ، وهكذا [ومع ذلك قد يتعارض الاحتياطان فلا بدّ من الترجيح ،وقد لا يلتفت الى إشكال المسئلة حتى يحتاط] كالاحتياط بتساوي سطوح المـاء في الكر العاصم الذي لا يلتفت اليه معظم المقلدين المتدينين فكيف بغيرهم [وقد يكون الاحتياط في ترك الاحتياط (مثلاً) الاحوط ترك الوضوء بالماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر ، لكن إذا فرض انحصار الماء فيه الاحوط التوضوء به ، بل يجب ذلك بناءاً على كون احتياط الترك استحبابياً] كما ذهب اليه جمع منهم الماتن نفسه [والاحوط] من ذلك [الجمع بين التوضوء به والتيمم (وايضاً) الاحوط التثليث في التسبيحات الأربع لكن إذا كان في ضيق الوقت ويلزم من التثليث وقوع بعض الصلاة خارج الوقت فالاحوط ترك هذا الاحتياط ، أو يلزم تركه] لأهميـة الوقت

وكذا التيمم بالجص خلاف الاحتياط ، لكن إذا لم يكن معه إلا هذا فالاحوط التيمم به ، وإن كان الطين مثلاً فالاحوط الجمع ، وهكذا .

مسئلة (٦٧) محل التقليد ومورده هو الأحكام الفرعية العملية فلا يجري في أصول الدين

أكثر من أهمية التثليث [وكذا التيمم بالجص خلاف الاحتياط ، لكن إذا لم يكن معه إلا هذا] الجص [فالاحوط التيمم به ، وإن كان الطين مثلاً فالأحوط الجمع ، وهكذا] والمسئلة واضحة لا تحتاج الى بيان .

[مسئلة (٦٧) محل التقليد ومورده هو الأحكام الفرعية العملية] والظاهر أن وصف الفرعية بالعملية توضيحي لا احترازي عن الفرعية الأصولية كتفاصيل القبر والقيامة لانصراف الفرعية (في ألسن المتشرعة) الى العملية كما لا يخفى [فلا يجري] التقليد [في أصول الدين] والمقصود بأصول الدين هنا هو الأصول الأصلية الخمسة أو الثلاثة لا تفاصيل كل واحد منها تفاصيل كيفية صفات الله ، وعددها ، وعدد الأنبياء ، واسماء أولى العزم منهم ، واسماء الأئمة الطاهرين ، والمتقدم والمتأخر منهم ، وكيفية السؤال في القبر والقيامة ، وغير ذلك مما يعتبر من فروع هذه الأصول ، وذلك للتسالم ظاهراً على عدم لزوم عقد القلب بها ولعدم الدليل على الوجوب وهو كاف في المقام (نعم) هنا كلام وهو انه هل يجوز عقد القلب بفروع وتفاصيل هذه الأصول ، والالتزام بها دون حصول اليقين السمعي بها ، أم لا ؟ احتمالا ، بل قولان ، واختار الشيخ الانصاري (قدس سره) عدم جواز عقد القلب بها ما لم تثبت بقطع او قطعي ، وهو إن لم يكن أقوى فلا ريب انه أحوط .

(وأما) الأصول الخمسة نفسها (التوحيد ـ والعدل ـ والنبوة ـ والإمامة ـ والمعاد) فالكلام فيها ، وأطرافه ، والأقوال ، والنقض والإبرام فيها طويل

وبما انه مذكور في كتب أصول الفقه في مباحث حجية الظن فنختصر الكلام عنها هنا (ونقول) التقليد في أصول الدين على قسمين (أحدهما) ما لا يفيد الجزم (ثانيهما) مـــا يفيد الجزم (أما الأول) فاستدل على عدم كفايته بالأدلة الأربعة :

(أما الكتاب) فكل الآيات الذامّة للتقليد فانها في مقام أصول الدين ، وإن كانت عامة أو مطلقة فالمتيقن منها أصول الدين كقوله تعالى (انا وجدنا آبائنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون) وغيرها ، وكذلك كثير من الآيات التي تتضمن (أفلا يتدبرون) (أفلا يتفكرون) ونحوهما من المضامين ، وهي أيضاً إما خاصة بأصول الدين ، او عامة ومطلقة والمتيقن منها أصول الدين إذا لم يحصل الجزم .

(وأما السنة) فكثيرة (منها) ما عن الكافي عن الصادق عليه السلام :(من أخذ دينه من أفواه الرجال ازالته الرجال) .

(ومنها) قوله عليه السلام (اياكم والتقليد فانه من قلّد في دينه هلك) ان الله تعالى يقول (اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله) .

(ومنها) في الكافي عن العالم عليه السلام (من دخل في الايمان بعلم ثبت فيه ونفعه إيمانه ، ومن دخل فيه بغير علم منه خرج منه كما دخل) الى غير ذلك من كثير الروايات .

(وأما الإجماع) فقد ادعاه جمع ، منهم العلامة في الباب الحاديعشر ، والفاضل المقداد في شرحه ، وعن المبادي ، والشهيدين ، وصاحب المعالم ، وغيرهم .

(وأما العقل) فلأن أصول الدين هي الأساس لسعادة الدنيا والآخرة ، ويجب بناءها على المعرفة والعلم كي لا يكون معرضاً للزوال .

وقد ذكرت أدلة أخرى في المقام (وهي) وإن ورد الخدش والنقض والكلام في كل واحد منهـا (غير) أن مجموعها يوجب الاطمينان الى عدم كفاية التقليد إذا لم يوجب الجزم ، فالظاهر ان المسئلة فيما لم يحصل الجزم من التقليد خالية عن الإشكال .

(وأما الثاني) وهو التقليد في أصول الدين إذا أوجب الجزم بها (ففيه) خلاف شديد ، وأقوال متعددة ، والذي ينبغي أن يقـال باختصار في المقام هو أن الجزم مطلقاً كان في الأصول سواء كان استدلال مفصّل ، أو إجمالي ، أو تقليد ، ويدل على ذلـك أدلة أربعة (الكتاب ، والسنة ، والسيرة ، والعقل) .

(أما الكتاب) فالتعليلات والتعقيبات المذكورة في القرآن الحكيم على مذمة الكفار في تقليدهم ظاهرها أن الذم من أجل عدم العلم بهـا ، او الظن بها ، او مع ثبوت أن الحق بخلافهم ، ونحو ذلك كقوله تعالى (وإن تطع أكثر من في الأرض يضلوك عن سبيل الله إن يتبعون إلا الظن) وقوله سبحانه (ما لهم بذلك من علم إن هم الا يظنون) وقوله عز من قائل (إنا وجدنا آبائنا على أمة وإنا على آثارهم لمقتدون ، قـل ولو جئتكم بأهدى مما وجدتم عليه آبائكم) الى غير من الآيات .

(وأمـا السنة) فالروايات التي تصرح بأن الدين المعرفـة ، والتصديق ، والاعتقاد ، ونحو ذلك ، ولا شك في صدقهـا على الجازم عن تقليد ، لأن الجزم معرفة ، وتصديق ، واعتقـاد ، وقوله عليه السلام (عليكم بدين العجائز ، لأنه مبنى على الجزم .

(وأما السيرة) فقد استقرت من زماننا إلى أزمنة المعصومين عليهم السلام ،

وفي مسائل أصول الفقه

بين العلماء والفقهاء والمتدينين ، المتخذة من عمل الرسول والأئمة الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين ، حيث لم يكونوا ليكلفوا من أسلم أو آمن بالنظر والاستدلال ، وكانوا يعاملونه معاملة المسلم بمجرد تفوهه بالشهادتين وخضوعه للاسلام ، وهذه ثابتة بلا إشكال .

(وأما العقل) فلأن التكليف بالمعرفة انما هو لثبوت الاعتقاد ـ كما في الرواية السابقة المروية في الكافي عن العالم عليه السلام ـ ومع الجزم يكون الاعتقاد ثابتاً (ودعوى) أنه ليس ثبوتاً قوياً ، لكونه بمعرض الزوال بالاستدلال على خلافه (مدفوعة) بأن النظر والاستدلال الإجمالي المكتفى به قطعاً بالإجماع المسلّم أيضاً معرض للزوال بالاستدلال الأقوى .

وقد ذكر في المقام من الطرفين أدلة أخرى تنيف على العشرين نتركها للمفصّلات مثل القوانين والفصول وغيرهما وهذا البحث محله أصول الفقه .

[و] لا يجري التقليد [في مسائل أصول الفقه] على مذهب الماتن ، ولكن في المسئلة اقوال (أحدها) ما ذكره الماتن ، وافقه جمع مثل الوالد، وابن العم ، والشاهرودي ، وغيرهم (ثانيها) جريان التقليد فيها كجريانه في المسائل الفرعية ، واليه مال بعض مراجع العصر ، (ثالثها) التفصيل بين تمكنه من الفحص عن المعارض ونحوه كبعض فضلاء طلاب العلوم الدينية ، وبين غيره فيجري في الأول دون الثاني ، (رابعها) تفصيل المستمسك بين وقوع المسئلة الأصولية محلاً للابتلاء ولو بتوسط النذر ونحوه فيجري فيه التقليد ، وبين غيره فلا (والظاهر) أن التفصيلين ليسا قولين مقابل القول الثاني ، بل هما شرحان له ، إذ لا يظن بالقول الثاني إطلاق جواز التقليد حتى إذا لم يتمكن من التطبيق ، أو لم يكن محلاً للابتلاء ، كما انه لا يبعد

رجوع التفصيلين الى واحد ، إذ التمكن من الشروط العقلية لكل تكليف شرعي ، فادخاله في التفصيل الأول توضيح لا تفصيل في الحقيقة (إذن) فالأقوال في المسئلة اثنان عدم الجواز ، والجواز .

(ومستند القول الأول) هو انصراف إدلة التقليد الى التقليد في الفروع دون مسائل أصول الفقه .

(ومستند الثاني) شمول إطلاقات الأدلة عقليها ونقليها له، لمنع الانصراف المدعى وعـدم فهم الفرق في اداء الوظيفة الشرعية المتوقفة على مقدمتين (إحداهما) معرفة ان الامر للوجوب (مثلاً) (وثانيهما) معرفة أن هـذا أمر من غير مانع كالتقية، وكالابتلاء بمعارض ، وكضعف السند ، ونحو ذلك (بين) أن تكون كلتاهما بالاجتهـاد ، أو كلتاهما بالتقليـد ، أو احداهما بالاجتهاد والثانية بالتقليد ، بعد حجية كلتيهما في عرض واحـد ، كما هو المعروف الموضوع الذي ذكرنا تفصيله في المسئلة الأولى .

(فمثلاً) لو سئل المقلد عن مجتهده هل مقدمة الواجب واجبة أم لا ؟ فأفتى له بالوجوب ، ثم استطاع – لكونه من أهل الفضل – من معرفة أن هذي مقدمة الواجب فاي مانع في أن يفتى فيـه بالوجوب ، ويعمل به بنية الوجوب ؟

(وما يقال) من أن الأوصاف المذكورة في الروايات لمن يرجع اليه في التقليد لا تشمله كـ (العالم) و (عرف حلالنـا) و (الفقهـاء) و (أهل الذكر) ونحوها (ففيه) أن محل الكلام ليس تقليد هذا الشخص، وإنما هو في جواز عمله لنفسه كما هو ظاهر منع المتن ، وتعليق المعلقين عليه ، فالكلام إنما هو في جواز مراجعته لـ (العالم) و (العارف) و (الفقيه) و (أهل الذكر) في وجوب مقدمة الواجب وعدمه ، كجواز مراجعتهم في أن هذا

واجب أم لا ؟ وأي مانع في الأول ليس في الثاني ؟ وأي انصراف يفهمه العرف عن الأول دون الثاني .

(وأما جواز) تقليد مثـــل هذا الشخص الذي قلد هو في الكبرى ، ولكن اجتهد في تطبيقها على الصغرى ، وإن منع عنه البعض بشدة (إلا) انه غير ظاهر الوجه ، عدا ما ذكروه في أن ظاهر (العالم) و (العارف) و (الفقيه) ونحوها ، او منصرفها من كانت هذه الصفات فيه اجتهاداً لا تقليداً ، وهذا مـا لا يساعد عليه العرف وهو ببـابك والمفروض في التقليد الطريقية كما أسلفنا .

(وأما) صدق المجتهد عليه أم لا ، الذي بالغ بعض الشراح في نفيه ، فانه (مضافاً) الى عدم دوران الأمر مدار صدق هذا اللفظ لعدم وروده إلا قليلاً في الأخبار كما أسلفناه في شرح المسئلة الأولى ، فـلا يمنع عدم صدق المجتهد عليه من شيء شرعاً (فلا مانع) منه ، إذ هو بمعنى المشقة متخذ من الجهد ، وهو كسائر الصفات قابل للشدة والضعف ، فالقادر على استنباط الكبرى ، وعلى التطبيق على الصغرى مجتهد أقوى، والقادر على الثاني فقط مجتهد أضعف .

(وأضعف) مما قيل : ما عن بعض من أن عناوين موضوعات المسائل الأصولية مختصة بالمجتهد ، فالمجتهد دون العامي هو الذي جائه الحديثان ، وجائه النباء ، وأيقن بالحكم الكلي وشك فيه .. الخ (وذلك) لعدم الدليل على هذا التخصيص بعد عموم الأدلة إلا دعوى عدم تمكن المقـلد من ذلك ، وهذه الدعوى خروج عن محل البحث .

(وما قيل) من الاجمال وعدم الإطلاق في أدلة التقليد، فيكون المتيقن منها المجتهد المطلق (ففيه) أن المعيّن للاجمال والإطلاق هو أهل المحاورة ، ولا نراهم يعتبرون مثل قوله عليه السلام (أمـــا من كان من الفقهاء) (فاسئلوا

ولا في مبادي الاستنباط من النحو والصرف ونحوهما

أهـــل الذكر) (عرف حلالنا وحرامنا) (عرف شيئاً من قضايانا) الخ مجملات ، بل هي من المطلقات نظير غيرها في غير المقـام .

(وعن) الماتن الاستدلال للمنع في كتابه في التعادل والتراجيح بالإجماع (وهو محل نظر) للخدش فيه صغرى وكبرى كما لا يخفى .

(وأورد) بعضهم على الماتن ارجاعه العامي في بعض المسائل الأصولية الى المجتهد كمسئلة وجوب رجوع العامي الى المجتهد في وجوب تقليد الأعلم وعدمه ، ومسئلة وجوب الرجوع الى المجتهد الحي في جواز البقاء وعدمه ، وهما من مسائل أصول الفقه ، ولذا يبحث عنهما في كتب الأصول .

(وأشكل) عليه بعض الأجلة : بأنهما ليستا من مسائل أصول الفقـه ، لعدم وجود ملاكها فيهما ، إذ ليس كل مسئلة وقعت في طريق استنباط الحكم الشرعي الفرعي تعتبر من الاصول ، وإنما مسائل الاصول هي التي تقع طريقاً للاستنباط .

(وانت خبير) مضافاً الى عـدم وضوح الفرق الذي ذكره بين القسمين (بأنه) أي فارق دليلي مستند الى الأدلة الشرعية بينهما ؟

(والحاصل) أن الظاهر جريان التقليد في مسائل أصول الفقه نظير جريانه في المسائل الفرعية وفاقاً لجمع من مراجع العصر .

[ولا] يجري التقليد ايضاً [في مبادي الاستنباط من النحو والصرف ونحوهما] كاللغة . واستدل له بوجوه :

(الأول) انصراف أدلة التقليد عن مثلها ، ولا أقل من كونها مطلقة والمتيقن منها الأحكام الشرعية .

(الثاني) أصالة التعيين لو دار الأمر بينه وبين من اجتهد في المبادىء ايضاً .

(الثالث) السيرة المستمرة بين الفقهاء على الاجتهاد في المسائل المبادئية كاجتهادهم في المسائل الفرعية .

(الرابع) أن مبادىء الاستنباط ليست مما يرجع فيها الى أهل الخبرة حتى تشملها أدلة التقليد على فرض إطلاقها ، فانها لاثبات ظهور الكلام في معنى خاص ، والظهور لا يثبت بفتوى أحد .

(الخامس) ثبوت التقليد إنما هو بالسيرة والكتاب والسنة ، ولا يشمل شيء منها مبادىء الاستنباط . أما الكتاب كـ (ليتفقهوا في الدين) ونحوه وليس معرفة القاعدة الأدبية أو معرفة راوٍ من الدين (وأما السنة) فالمستفاد منها جريان التقليد فيما يرجع الى الحلال والحرام ومعالم الدين ونحوهما وليست القواعد الأدبية منها (وأما السيرة العقلائية) وان جرت على رجوع أي جاهل الى العالم بما يجهله إلا أنها في الامور غير الحسية ، وأما الحسية فيُمنع وجودها فيها ، ومبادىء الاستنباط من الامور الحسية .

(هذه) عمدة ما ذكروه في المقام .

(لكن) قد أشكل في ذلك كله :

(أما الانصراف) فلا يساعد عليه العرف كما مرّ ، وإطلاقها مسلم ولا إجمال فيها حتى يؤخذ بالمتيقن ، ولو فتحنا بابي الانصراف ، والاجمال في المطلقات

لم يسلم إطلاق ، لورود مثل هذه الاحتمالات في كل إطـلاق ، فالاعتماد عن الإطلاق يعود مسلوباً .

(وأما أصالة التعيين) فالاستدلال بهـا لمورد عجيب ، إذ محل الكلام أن المجتهد في الأحكام الشرعية هل يجوز له التقليد في مبادىء الاستنباط ، أم يجب فيها ايضاً الاجتهاد ، وليس الكلام الآن في جواز تقليد مثـل هذا المجتهد كما لا يخفى .

(وأما سيرة الفقهاء) فهي على التقليـد في المبادىء غالبـاً ، كيف وقد رأيت بعض المراجع لا يحسن رفع الفاعل ونصب المفعول ، والتمييز ، ومع ذلك كان مجتهداً ومرجعاً بلا إشكال ، وأي فقيه رُأى يجمع أقوال سيبويه ، وابن مالك ، وابن هشام ؟ والرضى ، وغيرهم ، ثم يجتهد فيها ، وقد رأينـا وسمعنا الفقهاء العظام من الذين لا شبهة في قوة فقاهتهم ـ لا في أصلها فقط ـ يعتمدون على الآخرين الذين سلفوهم في اللغة ، والرجـــال ، وهما ركنان للأحاديث الشريفة ، وقلما نجدهم يجتهدون فيها ، ولذا قلما تجد عند الفقيه من الكتب الأدبية ، أو اللغوية ، أو الرجالية إلا واحداً أو اثنين ممـا لا يحصل به الاجتهاد فيها ، بينما تجد من كتب الفقه ، وأصوله عند كل فقيه العشرات والمآت .

(وأما الرابع) فمجرد ادعاء إذ الأديب هو الذي يرجع في علومه الأدبية الأدبية إلى أئمة النحو والصرف ، واللغة ، والبـــلاغة ، لا الذى يجتهد فيها فقط (وحديث) أن المبادىء يستفاد منها الظهور ، والظهور لا يعتمد فيه على فتوى أحد (ففيه) أن تفسير أهل الخبرة لفظاً بمعنى ، يوجب الاطمينان النوعي للشخص بالمعنى ، وهو المعبّر عنه بالظهور العرفي ، وليس معنى التقليد إلا هذا .

(وأما الخامس) فشمول الكتاب والسنة والسيرة العقلائية للتقليد في المبادىء ظاهر .

(أما الكتاب) فقوله تعالى (ليتفقهوا في الدين) أليس استطراق باب اللغة لفهم (الصعيد) حتى يترتب عليه جواز التيمم بأي شيء تفقهاً في الدين ؟ أوليس استطراق باب الرجال لمعرفة أن السكوني يسكن اليه أم لا يترتب عليه حجية أخباره أم لا تفقهاً في الدين ؟ نعم ذاك كله وأشباهه تفقه في الدين كم لا يخفى (وأما السنة) فما يرجع الى الحلال والحرام ، ومعالم الدين ونحو ذلك يندرج فيها مبادىء فهمها ، كما تشمل صغرياتها بلا تفريق بينهما في نظر العرف .

(وأما السيرة العقلائية) فما ذكر من اختصاصها بالأمور الحدسية ، وكون المبادىء من الحسية (ففيها) إشكال : أما الأول فلا نرى في بناء العقلاء خصوصيته تخص رجوع الجاهل الى العالم في الأمور الحدسيه فقط، بل يرجع الجاهلون الى العلماء في الحسية أيضاً ، (أليس) حجية الخبر الواحد في الأمور الحسية مسلّمة ، ومثله غيره .

(وأما الثاني) فليس كل المبادىء حسيات ، بل معظمها حدسيات ، فعدالة زيد ، حدس ، خصوصاً على المشهور من أن العدالة ملكة نفسانية ، وكذا كون الصعيد لمطلق وجه الارض حدسي، لأنه مستفاد من تفاهم العرب ذلك فيما بينهم ، وهو لا يكشف إلا بالحدس بعد ملاحظة مختلف موارد استعماله . وهكذا كون الواو لمطلق الجمع أو للترتيب أمر حدسي ويؤيد ذلك : كثرة الخلاف فيها بين الاعلام ، ولو كانت حسيات قل الخلاف فيها .

(والحاصل) أن القواعد النحوية ، أو الصرفية ، أو غيرهما إن كانت دخيلة في استنباط الحكم الشرعي بمعنى اختلاف الحكم باختلافها فلا مانع من

ولا في الموضوعات المستنبطة العرفية أو اللغوية

شمول أدلة التقليد لها ، وإن لم تكن دخيلة في ذلك فليست من (مبادىء الاستنباط) .

[ولا] يجري التقليد [في الموضوعات المستنبطة العرفية أو اللغوية] والمراد بها هي الأمور التي اختلف العرف أو اللغة في تفسيرها ، كالوطن ، والآنية ، والصعيد ، والغناء ، ونحو ذلك (والفرق) بينهما أن مثل (الوطن) و (الآنية) يجب ملاحظة المتفاهم العرفي فيه فيحمل عليه الحكم الشرعي ، ومثل (الصعيد) يجب ملاحظة معناه اللغوي كي يحمل عليه الحكم الشرعي .

(وأما الفرق) بين المستنبط من الموضوعات والصرفة منها ، فهو أن الموضوع المبين غالباً عند العرف كالماء ، والخمر ، والبول ، والتراب ونحوها يطلق عليها اسم الموضوعات الصرفة ، لانها صرف الموضوع فقط دون حاجة الى الاستنباط في فهم معناها (نعم) هناك لكل موضوع صرف أفراد مشكوكة ، ولكن لا من جهة الجهل بمعنى الموضوع ، بل من جهة اشتباه الأمور الخارجية ، كاشتباه النجس بين اناثين ، وهذا نظير ذاك ولا يوجب مثل ذلك تسميتها بالمستنبطة ، لانها بما هي ليست مستنبطة (وأما الموضوع) المجهول معناه غالباً عند العرف ، الذي يحتاج فهمه الى استطراق خواص العرف الواقعين بقدار معتد به المحاورات المختلفة التي استعمل فيها هذه اللفظة (مثلاً) ، أو يحتاج في فهمه الى استطراق باب اللغة فهذا يسمى بالموضوع المستنبط .

وربما فسر المستنبط بما اختلف فيه اللغة أو العرف ، والموضوع الصرف هو ما لم يختلف فيه ، ولعل النقاش لفظي ، للتلازم غالباً بين مواردها .

(وقد أشكل) معظم المحشّين على العروة من مراجع العصر ومن تقدمهم على هذه الفقرة باطلاق القول بالتقليد في الموضوعات المستبطة ، أو المستتبع منها للحكم الشرعي ، أو لاستتباعها للحكم الشرعي (على اختلاف تعبيراتهم) وإن كان الظاهر وحدة المقصود في كلها . ولم يوافق المتن سوى القليل .

(استدل) للمتن : بأن لا فرق في الموضوع بين المستنبط وغيره ، إلا في أن المستنبط فيه نوع من الابهام دون الصرف ، وما دام الشارع ذكر الحكم، وأوكل فهم الموضوع الى العرف كان فهمه حجة فيه مطلقاً ، فشأن الفقيه أن يقول (الغناء حرام (و) الوطن يجب فيه التمام (و) الصعيد يجب التيمم به) ونحو ذلك ، أما ما هو الغناء ، والوطن ، والصعيد فليس شأن الفقيه ، ولو عينه لم يكن تعيينه حجة خاصة على المقلد إلا من باب الوثاقة به والاطمينان اليه بمقدارها نظير قول غيره ممن يوثق بكلامه أو يطمئن اليه .

(واستدل) للمستشكلين : بأن الموضوعات المستنبطة من جهة استتباعها للحكم الشرعي ، واختلاف الحكم الشرعي بسبب اختلاف النظر فيها تكون مورداً للتقليد ، ولا مانع من شمول إطلاق أدلة التقليد لها نظير شمولها للأحكام ، فقوله عليه السلام (فللعوام أن يقلدوه) وقوله تعالى (فاسئلوا أهل الذكر) ونحوهما غير آبية عن الشمول لمثلها .

(وردّ) بعض الشراح الخلاف بين المتن ومعظم المعلقين أشبه باللفظي ، إذ مرجع الخلاف الى أن الشك في الموضوع كما عليه المصنف ، أم في الحكم كما عليه المعلقون (لكن) تسميته ذلك لفظياً في غير محله .

(وطالب) بعض من وافق المتن بالفارق بين الموضوعين المستنبط والصرف مع أن كليهما مستتبع للحكم الشرعي ، والخلاف فيه يوجب الخلاف في الحكم الشرعي (فالخلاف) في أن هذا المائع خمر أم لا يستتبع الخلاف في أنه

ولا في الموضوعات الصرفة

حلال أم حرام ، وكذا الخلاف في أن هذه غناء أم لا يستتبع الخلاف في أنها محرمة أم لا .

(لكن) الانصاف هو أن يقال : أن الفارق بين الموضوعين يرجع الى أن العرف والعقلاء يرون الخلاف في المستنبط خلافاً في الحكم ، ولا يرون الخلاف في الموضوع الصرف خلافاً في الحكم ، فيصدق في صورة الخلاف في أن الغناء هل هو مطلق الترجيع ، أم المطرب منه فقط أن المسئلة والحكم محل خلاف ، ولا يصدق في الخلاف في أن هـذا المائع مـاء أم لا أن المسئلة والحكم محل خلاف ، وكفى به فارقاً (هذا) .

(ولو) وصلت النوبة الى الشك والأصول العملية ، بأن شككنا في أن الموضوع المستنبط يجب فيـه التقليد أم لا كان مقتضى القاعـدة صحة التقليد فيه من جهة أن التقليد أمر عام ، خرج عنه بالقطع واليقين الموضوع الصرف للانصراف عنه ، فيبقى الباقي (إلا) اذا ارجع الأمر الشك في سعة وضيق الجعل ، والشك في أصل التكليف بالتقليد في المستنبط من الموضوعات ، وبما انه تكليف زائد يرفع بالبرائة العقلية والشرعية .

(وربما) استدل للتقليد في المستنبط بأصل التعيين (لكنه) محل إشكال إذ قد يكون الدوران بين تعيينين ، فيما اذا أدّى نظر المقـلد الى عدم صدق الوطن ، وأدّى نظر مجتهده الى الصدق أو العكس ، والأمر حينئذٍ مشكل أن نقول للمقلد المتيقن بأن محله لا يصدق عليه الوطن ومع ذلك يؤمر باتمام الصلاة ، ، والصوم ونحو ذلك .

[ولا] يجري التقليد بالإجماع قطعاً [في الموضوعات الصرفة] مثل أن

فلو شك المقلد في مايع انه خمر أو خلّ وقال المجتهد انه خمر لا يجوز له تقليده نعم من حيث انه مخبر عادل يقبل قوله كما في إخبار العامي العادل وهكذا وأما الموضوعات المستنبطة الشرعية كالصلاة والصوم ونحوهما فيجري التقليد فيها كالأحكام العملية

هذا ماء ، أو خمر ، أو تراب ، أو بول ، أو نحو ذلك [فلو شك المقلد في مايع انه خمر أو خل وقال المجتهد انه خمر لا يجوز له تقليده] أي لا ينفذ له أمره بوجوب الاجتناب عنه [نعم من حيث إنه مخبر عادل يقبل قوله كما في إخبار العامي العادل] الذي مر رجحان حجية قوله في الموضوعات ايضاً [وهكذا] بقية الموضوعات الصرفة [وأما الموضوعات المستنبطة الشرعية كالصلاة والصوم ونحوهما فيجري التقليد فيها كالأحكام العملية] بلا خلاف ولا إشكال، لأن الشارع هو الذي اخترعها فيجب استطراق بابه فيها، وبابه هو مرجع التقليد .

(تتمة) ذكر البعض عدم جريان التقليد في أمور أخرى نذكرها تتميماً للفائدة .

(أحدها) الضروريات كوجوب الصلوة واليقينيات ككل حكم يتقن به المكلف وقد مضى الكلام عنها في الماتن ايضاً في المسئلة السادسة .

(ثانيها) ما علم المقلد خطأ المجتهد فيه ، وله فردان (الأول) أن يعلم خطأ المجتهد في الحكم كما إذا أفتى بوجوب السورة في الصلاة وعلم المقلد أن فتواه ليست ذلك وانما أخطأ وسهى ، إما لكون المقلد من تلاميذه ويعرف مذاقه في الفتوى أو لغير ذلك ، فإنه حينئذٍ لا يجب بل لا يجوز له العمل بهذه الفتوى ، لانها ليست فتوى في الواقع ، بل تخيل فتوى ، وليس العمل بها مع العلم بخطأ المجتهد تقليداً ، ولا رجوعاً الى أهل الذكر ، للانصراف

القطعي عن مثل ذلك . (وهذا) لا إشكال فيه كما لا خلاف على الظاهر (الثاني) أن يعلم المقلد خطأ المجتهد في المدرك والمستند ، كما إذا كان المقلد عالماً بالرجال ، وأفتى المجتهد استناداً الى رواية باعتبارها صحيحة وعلم المقلد أنها ضعيفة ، أو كان عالماً باللغة وأفتى المجتهد بوجوب كون التيمم بالتراب الخالص معتقداً انه معنى الصعيد ، والمقلد يعلم أن الصعيد مطلق وجه الأرض ، أو نحو ذلك (والظاهر) في ذلك وفاقاً لجمع ، بل ربما نسب الى الشهرة عدم جريان التقليد في ذلك لانصراف الأدلة عن مثله ، واستظهر البعض عن الشيخ الانصاري (قده) في رسائله جواز التقليد وان علم خطأ المجتهد في مستنده ، وقد مضى شطر من الكلام في ذلك عند شرح المسئلة السابعة والخمسين في الفرق بين (الحكم) و (الفتوى) .

(ثالثها) ما علم عدم فتوى المجتهد به بالفعل ، وله موردان (الاول) اذا علم عدوله عن الفتوى الاولى فانه لا يجوز للمقلد العمل بالفتوى الاولى لسقوطها عن الحجية بالعدول عنها وقد مضى بشطر من البحث عنه في طي مسائل العدول (الثاني) اذا علم المقلد بأن المجتهد لم يعمل نظره في المسئلة ، ولو اعمله لأدى الى الحكم الكذائي ، وهذا المسمى بالفتوى التقديرية ، فانه لا حجية فيها اذ ظاهر الادلة وبناء العقلاء هو الرجوع الى العالم بالحكم ، والفقيه ليس عالماً بذاك الحكم التقديري وما نحن فيه ليس مسئلة علم المقلد بخطأ المجتهد في مستند الحكم (كما ربما يتوهم) لان بينهما عموماً من وجه كما لا يخفى (نعم) هنا كلامان (أحدهما) في جواز تقليد المجتهد في مثل هذه المسئلة بفتواه الفعلية فربما يقال بعدم جواز ذلك لكونه في نظر المقلد تخيل الفتوى لا الفتوى حقيقة ، فيكون تكليف المقلد إما الاحتياط ، أو الرجوع الى مجتهد آخر ، الاعلم فالاعلم بناءاً على وجوب تقليد الاعلم مطلقاً بناءاً على عدم وجوبه مطلقاً ، أو عدم اطلاق وجوبه (ثانيهما) ربما يقال : بجواز العمل بالفتوى التقديرية ، وذلك لأن حجية الفتوى انما هي طريقية ، وحيث

مسئلة (٦٨) لا يعتبر الأعلمية فيما أمره راجع الى المجتهد إلا في التقليد وأما الولاية على الايتام والمجانين

علم أن الطريق يودي الى خلاف الفتوى الفعلية كان اللازم عليه متابعة الطريق ، نظير عدم جواز سلوك هذا الطريق المعلوم الخطأ ، فأي فرق بين الحكم بعدم جواز سلوك هذا الطريق المعلوم الخطأ ، وبين الحكم بوجوب سلوك الطريق المعلوم الطريقية وإن لم يسلكه المجتهد ، لكنه محل تأمل وإشكال والذي يهون الخطب قلة الابتلاء بمثل ذلك إلا لأفاضل الطلبة أحياناً (وفي بعض) الكتب التمسك لعدم جواز التقليد في الفتوى التقديرية بالإجماع ، وهو محل إشكال صغرى وكبرى إلا أن يكون استفادة الاتفاق لا نفسه وهو اكثر إشكالاً .

(رابعها) ما ثبت من الأحكام عند المقلد بطريق معتبر غير التقليد فانه لا يجوز له التقليد فيها. فمثلاً لو قلد شخصاً يجوز التجزي في الاجتهاد، وأدى نظر المقلد في مسئلة ما الى خلاف نظر مجتهد ، فانه لا يجوز له التقليد في تلك المسئلة من المجتهد ، وذلك لانصراف الأدلة عن مثله ، ولبناء العقلاء على رجوع الجاهل الى العالم ، وهذا المجتهد في هذه المسئلة بالخصوص بنظر المقلد جاهل بالحكم (بل) قد ذهب البعض الى وجوب عمل المقلد بنظر نفسه اذا اجتهد في مسئلة وإن كان فتوى مجتهده عدم تجزي الاجتهاد ، لانصراف أدلة التقليد عن مثله في المورد ، وانصراف أدلة تقليد المجتهد عن مثل هذه المسئلة ، وليس ببعيد .

[مسئلة (٦٨) لا يعتبر الأعلمية فيما أمره راجع الى المجتهد إلا في التقليد] وقد مضى الكلام والنقاش طويلاً في شرح المسئلة الثانية عشرة عن وجوب تقليد الأعلم مطلقاً ، أو عدمه مطلقاً ، أو التفصيل على الخلاف في مشارب المفصلين ايضاً [وأما الولاية على الايتام والمجانين] الذين لا ولي لهم [والاوقاف

والاوقاف التي لا متولي لها ، والوصايا التي لا وصي لها ونحو ذلك فلا يعتبر فيها الأعلمية .

التي لا متولي لها ، والوصايا التي لا وصي لها ونحو ذلك] كالولاية على الاموات، بل وسياسة العباد وادارة البلاد [فلا يعتبر فيها الأعلمية] بناءاً على استفادة عموم ولاية مطلق الفقيه ، وانه مطلق نائب الإمام عليه‌السلام في كل شيء الا ما خرج بالدليل – كما عليه البعض – بالاستناد الى الأدلة اللفظية كقوله عليه‌السلام (وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا) وقوله عليه‌السلام (مجاري الأمور والأحكام على أيدي العلماء بالله الامناء على حلاله وحرامه) وغير ذلك ، وخروج باب التقليد – بناء على وجوب تقليد الأعلم – عن ذلك بالأدلة الخاصة كالإجماع ، وأصل التعيين ونحو ذلك .

(وأما) بناءاً على ما عليه كثير من المعاصرين خلافاً للمنقول عن جمهرة من السابقين من عدم عموم لولاية مطلق الفقيه،وأن الأصل في الفقيه (كغيره) عدم الولاية إلا ما خرج بالدليل (فمقتضى) ظاهر ما دلّ على ان الفقيه قاض وحاكم ثبوت الولاية لمطلق الفقيه فيما كان وقت صدور الروايات من شئون القضاة والحكام ، كالولاية على الأيتام والمجانين ، والاموات الذين لا ولي لهم، والاوقاف التي لا متولي عليها ، ونحو ذلك ، للظهور العرفي في ذلك .

(وأما) غير مـا كان من شئون القضاة والحكام ، من الامور العامة لإصلاح البلاد والعباد ، كشئون الحرب والسلم ، والمعاهدات الدولية ، والاتفاقيات الاقتصادية العامة والسياسية، والاجتماعية العمومية، ونحو ذلك، فحيث لم تكن من شئون القضاة فلا ظهور في الأدلة لشمول مثلها ، وحيث لا يرضى الشرع قطعاً بإهمالها لاداء ذلك الى اتلاف العباد والبلاد ، او الحكم فيها بغير ما أنزل الله ، وكلاهما مما علم ضرورة من الشرع عدم جواز الاهمال

المؤدي الى ذلك (فيجب) فيهـا الاقتصار على الاعلم لكونه المتيقن في ذلك ـ ان لم يتم إجماع على خلافه كما ادّعى ـ (بل) مقتضى القاعدة القول باشتراط الاعلمية في ذلك حتى بناءاً على عدم وجوب تقليد الاعلم ، لان الامر أهون في التقليد منه في هذه الامور (وما يقال) من أن الحاكم كان يطلق في ذلك الزمان على السلطان الفاعل لما يشاء في مناطق واسعة، وكانت العمال ـ الذين يعبّر عنهم في هذا اليوم بالمحافظين والمتصرفين ـ تحت أمر الحكام ينصبوهم ويعزلونهم ، وقد ورد في الروايات كون الفقيه حاكماً كما في قوله عليه السلام (فارضوا به حكماً فاني قد جعلته حاكماً) ، فإطلاقه يشمل كل فقيه ، فيكون لمطلق الفقيه الولاية العامة (ففيه) أن الحاكم في اصطلاح ذاك الزمان له إطلاقان ومعنيان (أحدهما) المعنى المذكور (ثانيهما) الحاكم بمعنى حاكم الصلح بين اثنين ، ومنه قوله تعالى (فابعثوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها) ، والمذكور في الرواية هو الحاكم بالمعنى الثاني كما هو ظاهرها .

(لكن) الذي ينبغي أن يقال : هو أن كون الاعلم هو المتيقن فيه إشكال ، اذ المتيقن إما يعينه العرف المشافه ونحوه فليس في كلماتهم ، واستفاداتهم من أمثال المقام ما يعرف منه كون المتيقن من الادلة هو الاعلم، وإما يعينه المدققون فليس تعيينهم حجة شرعاً ما لم يستندوا في ذلك الى المتفاهم العرفي (وبعبارة أخرى) المعلوم من الشرع لزوم القيام بأمور بعنوان الحسبة ، بمعنى وجوب ايجادها على عامة المكلفين وأما الموجد لها فسكوت عنه ، ومع الاختلاف الدائم في الفضيلة بين العارفين والعلماء ان لم يكن السكوت علامة الإطلاق ، فلا أقل من عدم كونه مخلا بالإطلاق ، يعني ان لم يكن السكوت في مثل المقام دليلا لفظياً ، وظهوراً عرفياً على ثبوت الإطلاق على ما هو عليه (ومع ذلك) فالاحتياط في ذلك ما لم يعارض

نعم الأحوط في القاضي أن يكون أعلم من في ذلك البلد ، أو في غيره مما لا حرج في الترافع اليه .

مسئلة (٦٩) إذا تبدّل رأي المجتهد هل يجب عليه إعلام المقلدين أم لا ! فيه تفصيل ، فإن كانت الفتوى السابقة موافقة للاحتياط فالظاهر عدم الوجوب ، وإن كانت مخالفة فالاحوط الاعلام بل لا يخلو عن قوة .

باحتياط أهم لا ينبغي تركه . [نعم الأحوط] وجوباً [في القاضي أن يكون أعلم من في ذلك البلد ، أو في غيره] أيضاً [مما لا حرج في الترافع إليه] وقد تقدم تفصيل البحث عن ذلك في شرح المسئلة السادسة والخمسين فراجع .

[مسئلة (٦٩) إذا تبدّل رأي المجتهد هل يجب عليه إعلام المقلدين أم لا ! فيه تفصيل ، فإن كانت الفتوى السابقة موافقة للاحتياط] كما لو أفتى سابقاً بوجوب السورة ، أو ثلاث مرات من التسبيحات الأربع ، أو الجمع بين الجمعة والظهر ، ثم عدل الى عدم وجوب السورة ، وكفاية التسبيحة الواحدة ، والتخيير بين الجمعة والظهر [فالظاهر عدم الوجوب ، وإن كانت] الفتوى السابقة [مخالفة] للاحتياط ، والفتوى الجديدة موافقة لها ، كالعكس في الأمثلة التي ذكرناها آنفاً [فالأحوط] وجوباً [الاعلام بل لا يخلو عن قوة] وفاقاً لجمع من مراجع العصر ومن تقدمهم كالسادة الوالد وابن العم والبروجردي وغيرهم ، وبما أنه تقدّم أطراف الكلام في ذلك عند شرح المسئلتين الثامنة والاربعين والثامنة والخمسين فلا نعيد .

مسئلة (٧٠) لا يجوز للمقلد اجراء أصالة البراءة ، أو الطهارة ، أو الاستصحاب في الشبهات الحكمية وأما في الشبهات الموضوعية فيجوز بعد أن قلد مجتهده في حجيتها (مثلا) إذا شك في أن عرق الجنب من الحرام نجس أم لا ليس له اجراء أصل الطهارة لكن في أن هذا الماء أو غيره لاقته النجاسة أم لا يجوز له اجرائها بعد أن قلد المجتهد في جواز الاجراء .

[مسئلة (٧٠) لا يجوز للمقلد اجراء أصالة البراءة ، أو الطهارة ، أو الاستصحاب في الشبهات الحكمية] لأن المسئلة أصولية والمقلد ليس قادراً على الفحص عن موارد الدليل الاجتهادي ، وعن المعارضات ، ونحوها (لكن) الظاهر وفاقاً لبعض مراجع العصر جواز التقليد فيها إذا كان المقلد من الفضلاء بحيث استطاع من تعيين بعض الموارد ، كالتقليد في جريان البرائة في الشبهات الوجوبية مع تعيين موردها بنظره كالدعاء عند رؤية الهلال ، أو إجراء الاستصحاب في مطلق الشك في المقتضى أو المانع ، أو نحو ذلك ولا مانع من تركب عمل المكلف من جزئين أحدهما بالإجتهاد والآخر بالتقليد ، وقد مرّ بعض الكلام عن ذلك في شرح المسئلة السابعة والستين عند الكلام على جواز التقليد في أصول الفقه [وأما] اجراء الاصول [في الشبهات الموضوعية فيجوز بعد أن قلد مجتهده في حجيتها(مثلا) إذا شك في أن عرق الجنب من الحرام نجس أم لا] فبما أنها شبهة حكمية [ليس له اجراء أصل الطهارة] لكن إذا أفتى مجتهده ، أو غيره ممن يثق بكلامه بعدم وجود دليل على النجاسة مثلاً جاز له إجرائها على الأصح [لكن في أن هذا الماء أو غيره لاقته النجاسة أم لا يجوز له اجرائها] أي اجراء الأصول [بعد أن قلد المجتهد في جواز الإجراء] كالشبهة البدوية ، أو المقرونة بالعلم الاجمالي غير المحصور ، ونحو ذلك .

مسئلة (٧١) المجتهد غير العادل ، أو مجهول الحال لا يجوز تقليده وإن كان موثوقاً به في فتواه ولكن فتاواه معتبرة لعمل نفسه وكذا لا ينفذ حكمه ولا تصرفاته في الامور العامة ، ولا ولاية له في الاوقاف والوصايا وأموال القصر والغيب .

[مسئلة (٧١) المجتهد غير العادل ، أو مجهول الحال] أي : لا نعلم هل هو عادل أم لا [لا يجوز تقليده] واقعاً في الأول ، وظاهراً في الثاني ، لاشتراط جواز التقليد بالعدالة المعلومة الانتفاء في الاول ، والمشكوكة في الثاني ، فلا يترتب عليه التقليد المشترط باحراز العدالة [وإن كان موثوقاً به في فتواه] بأن وثقنا من علمه واجتهاده وفحصه وقد سبق تفصيل الكلام عن ذلك في طي مباحث المسئلة الثانية والعشرين عند التكلم على اشتراط العدالة في مرجع التقليد ، وقد مرّ هناك احتمال حجية فتواه مع الوثاقة به وفاقاً لنادر ، إلا أن المعروف المدعى عليه الاجماع صريحاً أو ظاهراً ، على خلافه ، والاحتياط في ذلك بالخصوص لا ينبغي تركه [ولكن فتاواه معتبرة لعمل نفسه] لكونها أحكام الله بنظره فيجب عليه العمل بها (مضافاً) الى أنه لو لم يعتبر في حقه فتاوى نفسه يدور الامر بين ثلاثة أمور: (الاحتياط) الجمع ظاهراً على عدم وجوبه (أو تقليد) المجتهد المخالف له في النظر وهو من رجوع العالم الى الجاهل بنظره (أو تقليد) الموافق له في النظر ، وهو أشبه بتحصيل الحاصل مع انه ليس تقليداً بل عملاً بما يراه حجة [وكذا لا ينفذ حكمه ولا تصرفاته في الأمور العامة، ولا ولاية له في الاوقاف والوصايا وأموال القصر والغيب] وغير ذلك لاشتراط جميعها بالعدالة المفقودة في الاول ، أو بحكم المفقودة في الثاني (نعم) إذا علم الشخص من نفسه أنه عادل يجوز له التصدي لهذه الأمور وإن لم يجز لمن يشك في عدالته ترتيب الأمر عليه وهذا التفكيك كثير في الفقه فليس مستبعداً (وكالعدالة) سائر الشرائط من الرجولة ، والحرية ، وطهارة المولد ، والأعلمية ، والايمان ،

مسئلة (٧٢) الظن بكون فتوى المجتهد كذا لا يكفي في جواز العمل إلا إذا كان حاصلاً من حاصل لفظه شفاها ، أو ظاهر الناقل أو من الفاظه في رسالته والحاصل أن الظن ليس حجة إلا إذا كان حاصلاً من ظواهر الالفاظ منه أو من الناقل .

ونحوها فلا يجوز لغيره تقليده ، ويجوز لنفسه العمل بفتواه (إلا) الاجتهاد فإن مع فقده لا موضوع للعمل بفتوى نفسه كما لا يخفى ، وفي تجزيه الكلام المذكور سابقاً في المسئلة الثانية والعشرين .

[مسئلة (٧٢) الظن بكون فتوى المجتهد كذا لا يكفي في جواز العمل] لعدم حجية الظن المطلق ، هذا فيما كان العلم أو العلمي ممكناً فلا إشكال فيه ، وفيما تمت مقدمات الانسداد بنظر المجتهد في حق المقلد مما لا إشكال في حجيته بناءاً على حجية الظن — حينئذ — (لكن) الكلام فيما إذا أمكنه الاحتياط من غير محذور فمقتضى القاعدة هو لزوم الاحتياط عليه ، او الرجوع إلى مجتهد آخر إما مطلقاً ، أو الأعلم فالأعلم (لكن) عن البعض نفي الاحتياط بالاجماع على عدم لزومه على العامي (وهو) في غير محله ، إذ لا إجماع في المقام ، إنما هو في وجوب العمل مطلقا في كل أو معظم المسائل [إلا إذا كان] الظن [حاصلاً من ظاهر لفظه شفاها ، أو ظاهر الناقل] المأمون في نقله [أو من الفاظه في رسالته] المأمونة عرفاً عن الغلط والسهو ونحوهما ، لأنها حجة ببناء العقلاء ، وليس هذا إلا الظن الخاص ، والظاهر عدم ذلك إلا إذا كان في مرحلة الاطمينان النوعي إلى المقصود ، أما إذا كان اللفظ مجملاً ، وكان أحد المعنيين أو المعاني مظنوناً فلا يجوز الاعتماد على مثل هذا الظن لعدم بناء من العقلاء على العمل بمثله [والحاصل أن الظن ليس حجة إلا إذا كان حاصلاً من ظواهر الألفاظ منه أو من الناقل]وفي حكم ذلك الاشارة الظاهرة في إفادة المراد. (هذا) تمام الكلام في مسائل الإجتهاد والتقليد والاحتياط، سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين .

فهرس

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة
إذا عرضت مسئلة لا يعلم حكمها	٦٧١
اذا قلّد مجتهداً ثم مات فقلّد غيره ثم مات	٦٧٧
الاحتياط الاستحبابي والوجوبي	٦٨١
جواز تقليد مجتهدين في العمل الواحد وعدمه	٦٨٣
التقليد في اصول الدين	٦٨٧
التقليد في أصول الفقه	٦٨٩
التقليد في ميادين الاستنباط	٦٩٣
التقليد في الموضوعات المستنبطة	٦٩٧
عدم إشتراط الأعلمية في غير التقليد من الأمور	٧٠١
جواز اجراء الاصول المقلد وعدمه	٧٠٥
عدم كفاية الظن بالفتوى في مقام العمل	٧٠٧
الفهرس	٧٠٩
الخطأ والصواب	٧١٧

تصحيح الاخطاء

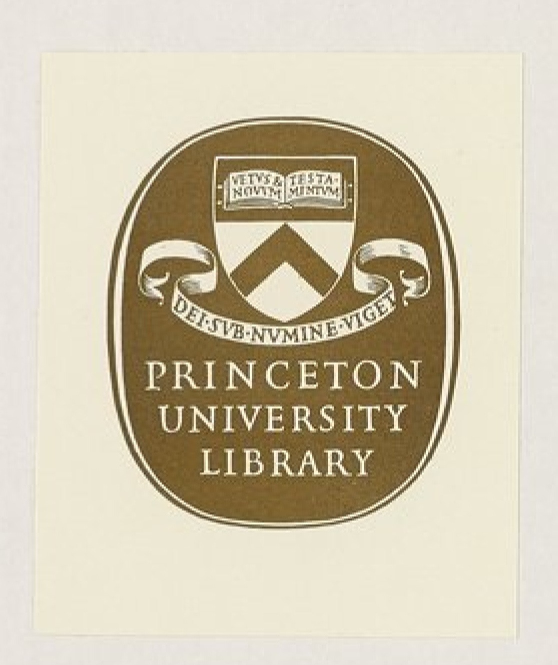
صفحة	سطر	خطأ	صواب
٧	٩	انت	إلى
٧	١٣	ظلّ	ظاهر
٩	١٣	سبق	سيق
١٠	٩	بالطريقة	بالطريقية
١١	١٣	العامة	للعامة
١١	١٤	الاخباريين	للاخباريين
١٢	٧	أن يؤخذ بظاهره	أن يؤخذ بظاهرها
١٣	٩	المنذرين	في الآخرين
١٣	٩	لحجية	حجية
١٣	١٧	معنى	معنى حجية
١٤	٣	لزوم	ولزوم
١٤	١٥	الاخرى	الآخر
١٥	١٠	بثقة	تقية
١٦	٨	الهدى	الهوى
١٦	١٩	عبادة	عبارة
١٧	١	فيهم	منهم

صفحة	سطر	خطأ	صواب
١٧	١	فيهم	منهم
١٧	١	يتفقهون	ليتفقهوا
١٧	٣	جعل	جعلا تعبديا لحجية
١٧	١١	طبقية	طبيعية
١٧	١٥	لشيء	بشيء
١٧	٢١	المؤلف	المعروف
١٨	٣	واحتمال	او احتمال
١٨	١٨	في صدقه العرفي	العرفي في صدقه
١٩	١١	حجية	على حجية
١٩	١٢	بنبأ	ينبأ
١٩	١٣	التلقيد	التقليد
١٩	٢٤	قيداً	قيداً للموضوع
٢١	٣	وصون الحكم	وصون كلام الحكيم
٢٣	٢١	المعصومين	المعصومون
٢٣	٢٤	طاعوتاً	طاغوتاً
٢٦	٢	اسألك	حق أسألك
٢٦	٥	على المفروغية	المفروغية
٢٦	١١	ذكريا	زكريا
٢٧	٢١	إلى	إلى أن
٢٧	٢٣	كأن معناه	كان معناه
٢٨	٤	أبيه	عن أبيه
٢٨	١٠	العنق الظاهر	الفسق الظاهر
٢٨	١٩	تدل	تدل للمقابلة
٣٠	٤	واذا صار	اذا صار
٣٠	١١	الحصر	الحضر

صفحة	سطر	خطأ	صواب
٣٠	١٣	التقليد	تقليد
٣٢	٣	آية التفي	النفي
٣٢	٥	الاجماع	والاجماع
٣٢	١٣	اليها ، تلك	اليها ، وتلك
٣٨	٩	فيهما بعد ذلك مثلا	وخذ لذلك مثلا
٣٩	٢٢	واليمني	واليمين
٤٠	٨	تعديل	تعويل
٤١	١٨	الشارح	الشارع
٤٢	١٠	بها ثبت	بما ثبت
٤٢	١٢	الذي	الذين
٤٢	١٦	ما لا يطاقه	ما لا يطاق
٤٣	٢٢	ولكن	ولكي
٤٤	١٣	عتقه	عتق
٤٥	٦	بينها	لبيّنها
٤٦	١٢	القارنين	المقارنين
٤٦	١٥	إلا من العقوبة	الأمن من العقوبة
٤٦	١٨	انحسار	انحصار
٤٨	١٠	ولا يستلزم	ويستلزم
٤٨	٢٢	الامتثال التفصيلي	التفصيلي
٤٩	١١	الذالة	الدالة
٥٠	٥	الناش	الناس
٥٠	١٤	وبالاجماع	والاجماع
٥١	٧	شكة	شكه
٥١	١٥	قابليته	قابلية
٥٣	٩	عنه	عن

صفحة	سطر	خطأ	صواب
٥٣	١٤	عائباً	عابثاً
٥٩	٢٢	لافتقاد	لافتقار
٦٠	١٧	بل	بل قد
٦٠	١٧	لعدم	بعدم
٦٢	٢	او بلاحتياط	او بالاحتياط
٦٣	١٩	فمن	ممن
٦٤	١١	كلا	كلتا
٦٤	١٦	اولا	أولى
٦٤	٢٣	حدها	أحدها
٦٦	٢	على (المسئلة)	على عقد كل حال
٦٦	٦	عدمة	عدمه
٦٦	١١	الاحتمالية	الاحتمالية حال العمل
٦٧	٦	المعصورة	المقصورة
٦٧	١٦	أجل	لاجل
٦٧	١٧	بتكرار	بالتكرار
٦٧	٢٠	عرفاً بل تجوز	بلا تجوز
٦٧	٢٢	وفيه تأمل	فتأمل
٦٨	٥	مستقلان	مستقلين
٦٨	١٠	الحائط	الحائض
٦٨	١٦	والفرقة	والفرق
٦٨	١٩	البدائة	البرائة
٦٩	١١	او اسهلية	اسهليتة
٧١	١١	يقين ، ولا كل يقين	يقينيّ ولا كل يقينيّ
٧٣	١	(يختر)	(تخبّر)

صفحة	سطر	خطأ	صواب
٧٢	٢٢	لا يماد	لا يصار
٧٣	١٦	أنه	أن
٧٣	١٨	ان	أنه
٧٣	١٩	صاحب	لصاحب
٧٣	٢١	والمعقول	والمنقول
٧٥	٢٣	بمجرد	بجرد
٧٧	١٣	وهما	وهو
٧٩	٢٠	المشروعية	المشروعة
٨٠	١٠	هو العمل	العمل
٨٠	١٠	والالتزام	وأما الالتزام
٨١	٣	اذا احتاط	إذ احتاط
٨١	٢٠	مما لازم	مما لازمه
٨١	٢٠	تمرتيهما	تمرينهما
٨٢	١٠	لوفود	لوفور
٨٢	١٣	فهنا مسائل	فهنا فروع
٨٢	١٦	البعث عنها	البحث عنها
٨٤	٦	اقفاق التفادي	اتفاق الفتاوى
٨٦	١٦	لازم	لازمه
٨٧	١٣	الروحاني	الروحاني تبعاً للشيخ في بعض مباحث الفرائد
٨٧	١٣	لازم	لازمه
٨٨	٢	البحث	البعث
٨٩	٨	لازم	لازمه


VETUS & TESTA-
NOVUM MENTUM
DEI·SUB·NUMINE·VIGET
PRINCETON
UNIVERSITY
LIBRARY